HEGEL Y EL HEGELIANISMO

JACQUES D´HONDT

¿QUÉ SÉ?

bildarchiv preussischer
kulturbesitz

¿QUÉ SE?

HEGEL Y EL HEGELIANISMO

Jacques D'Hondt

Reimpresión 2010



PUBLICACIONES CRUZ O.S.A.

Hegel et L'Hegélianisme
Jacques D'Hondt
©Presses Universitaires de France

Hegel y el Hegelianismo
©Publicaciones Cruz O.S.A.
Patriotismo 875-D. México D.F. C.P. 03910

Traducción del francés de Publicaciones Cruz O.S.A., con la colaboración especial de **Dr. José Antonio Robles García**. Revisión y corrección de estilo de **Susana Esqueda Aceves**

Composición tipográfica láser y diseño de portada por **José René Cruz Revueltas.**

Distribución: www.libros.com.mx

Impreso en México Printed in Mexico.

ISBN 968-20-01951

Impreso en **Compañía Editorial, Impresora y Distribuidora, S.A**. Medellín 119 Colonia Roma D.F.

DEL MISMO AUTOR

Hegel, philosophe de l'histoire vivante, 1966, PUF, coll. « Epiméthée » (2e éd., 1987), traduction espagnole, Buenos Aires, 1971.

Hegel, sa vie, son œuvre, sa philosophie, 1967, PUF, coll. « Sup-Philosophie » (2e éd., 1975), traduction portugaise, Lisbonne, 1981.

Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel, 1968, PUF, coll. « Epiméthée » (2e éd., 1986), traduction allemande, Berlin, 1972 et 1983 ; traduction japonaise, Tokyo, 1980 ; traduction espagnole, Buenos Aires, 1976 ; traduction italienne, Milan, 1989.

Hegel en son temps, Paris, 1968, Editions Sociales, coll. « Problèmes », traduction allemande, Berlin, 1973 et 1984 ; traduction italienne, Naples, 1979 ; traduction japonaise, Tokyo, 1983 ; traduction anglaise, Peterborough, 1988.

De Hegel à Marx, 1972, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », traduction espagnole, Buenos Aires, 1974.

L'idéologie de la rupture, 1978, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », traduction espagnole Mexico, 1983.

Hegel et l'hégélianisme, 1982, PUF, coll. « Que sais-je ? (2e éd., 1986), traduction portugaise, Lisbonne, 1984 ; traduction japonaise (en préparation).

Hegel le philosophe du débat et du combat, 1984, LGF, coll. « Le livre de poche ».

PALABRAS INICIALES

Con Hegel uno nunca acaba. El hegelianismo es todo un mundo y el espectáculo de este mundo cambia con los puntos de vista. En consecuencia, el hegelianismo y su historia ofrecen al observador sorpresas instructivas y regocijantes.

¡He aquí una doctrina extremadamente técnica! El autor no disimula su deseo de dirigirse a especialistas, a quienes considera, en este dominio, como una élite. Incluso se resignará a no ser comprendido sino por una especie de "clero". Él sostiene tesis que desafían el buen sentido.

Ahora bien, todo el mundo habla de él y en ocasiones no de manera escasa. Entre las obras filosóficas, en el sentido clásico de esta palabra, casi no hay ninguna, en nuestros días, que tenga tal éxito, y de la que se pretende tanto extraer tántas enseñanzas populares cuyos temas privilegiados se esparcen muy ampliamente entre el público, al precio de algún contrasentido. Estas ideas, con las imágenes que las ilustran, desbordan la audiencia puramente filosófica, contaminan las actividades y las doctrinas. Se agrega hegelianismo en todas las salsas.

Luego que Marx y algunos otros cuestionaron el *status* tradicional de la filosofía, puede sorprender esta permanencia o, más bien, esta extensión de influencia hegeliana. Tanto más que el hegelianismo se encuentra en el origen de este cuestionamiento, a la vez como instigador y como primera víctima. La doctrina de Hegel encerraba un poder eruptivo que el mismo filósofo no suponía.

Ciento cincuenta años tras la muerte de Hegel, conviene señalar la cuestión, hacer el balance de toda esta situación, recordar lo que fue el hegelianismo original, examinar en qué se ha convertido, evocar las cuestiones que no han dejado de formularse debido a él.

Aquí no se trata sino de dar una visión de conjunto, de inducir y de orientar, quizás, un esfuerzo ulterior de información y de lectura, de suscitar una primera impresión y de abrir perspectivas. Cada quien podrá fundar su propio juicio luego de haber sacado provecho de la ayuda que se le ofrece.

El filósofo que, con mayor obstinación, se presenta como más especulativo, sistemático y definitivo quizás, a pesar de todo, no se disgustaría al saber que, ciento cincuenta años después de su muerte, aún provoca investigaciones activas, interrogatorios afiebrados, interpretaciones temerarias y querellas; incluso para un dialéctico, ¡esto es todo un logro!

*

* *

Algunos lectores desearán informaciones complementarias, precisiones, el contexto de alguna cita, una introducción más detallada o más especial a ciertos temas importantes del hegelianismo. Las remisiones, entre paréntesis en el texto, les orientarán en sus investigaciones. La cifra romana indica una de las obras anotadas en la *bibliografía* que completa este volumen. Una segunda cifra romana indica, eventualmente, el tomo de la obra señalada. Los números arábigos designan, en la obra así indicada, la página particularmente requerida. En ocasiones ha habido que referirse a los textos de Hegel que aún no se han traducido al francés. Por otra parte, entre paréntesis también, se da la referencia completa de los libros a los que se apela sólo de manera incidental.

CAPÍTULO PRIMERO

LA OBRA Y SU DESTINO

I. Hegel el grande

Sin el hegelianismo, en nuestra época ¡no habría filosofía viviente! Maurice Merleau-Ponty supo decirlo: "Hegel está en el origen de todo lo que se ha hecho de grande en filosofía desde hace un siglo". Fórmula que es fácilmente reversible: en nuestra época, todo lo que en filosofía aspira a la grandeza y, en ocasiones, también fuera de ella, reivindica el patronato de Hegel. Y hoy, no se puede hojear un diario sin encontrar, con frecuencia, en un contexto sorprendente, el nombre de Hegel. Pero, ¿cuál Hegel? Un Hegel irritante que los padres han degustado y al que a los hijos molesta ...

La autoridad y la fecundidad de una obra y, en particular, de una obra filosófica, no brotan tan sólo del contenido teórico. Son necesarias condiciones múltiples y diversas para esto. Pero, sin embargo, la obra sigue siendo el centro, la fuente y la referencia obligatorios. El hegelianismo se derrama como un flujo de pensamiento torrentoso y orientado. Un diluvio así, que produce fuertes crecidas, denota una fuente generosa; filosofía majestuosa y, sin embargo, secretamente atormentada, que deja que en ella confluyan todas las corrientes de pensamiento que la habían precedido. Ésta las conduce a todas al idealismo absoluto, es una doctrina pasmosa, a la vez intolerable y fascinante, engendrada por una manera de pensar no habitual; desenlace y culminación. La mayoría de los lectores no la comprenden sino a medias, ¡pero para ellos es el total!

Hegel la elaboró por etapas sucesivas a lo largo de una vida relativamente breve y en condiciones, con frecuencia penosas (XXI, 5). Por mucho tiempo se pensó que su existencia se había desarrollado como la de un funcionario dócil, sin incidentes ni contratiempos. Pero una investigación más minuciosa revela que no careció ni de dramas íntimos ni de conflictos con las autoridades

(XXII). El estado miserable de la Alemania en la que vivió, lo que se llama "la miseria alemana", no le permitió a Hegel realizar sus aspiraciones de juventud, particularmente audaces. Pero siempre supo mantener una gran dignidad, manifestar una bondad profunda y, esta vida, teniendo en cuenta las circunstancias y dentro del género que le es propio, no careció para él de atractivos, lo que merecería una narración detallada e incluso una presentación novelesca.

Madurado en las dificultades, el pensamiento de Hegel no se ofrece a los curiosos bajo la forma de una intuición inmediata, simple y fácil de captar. No se le puede abordar sin una iniciación previa, sin preparación, sin información exterior sobre el texto y el contexto. Ciertamente hay que dirigirse al texto de Hegel para captarlo en su autenticidad, pero éste permanece hermético para quienes no han recorrido, primeramente, a los comentadores o que no se han impregnado, previamente, de la historia de los grandes problemas filosóficos. Aquí, el *dilettante* no irá muy lejos. No se trata de un pensamiento tranquilo, que se pueda saborear reposando.

Primeramente, la obra sorprende por su amplitud. Ciertamente, el número de las páginas escritas, por sí solo, no da cuenta de la magnitud de un escritor. Pero, asociado a otros signos, contribuye a su estimación. En todo caso, Hegel sobrepasa a muchos de sus semejantes, ¡cuestión de talla!

Su obra se presenta como una masa de impresos bajo formas por otra parte muy diversas, a la que se añaden manuscritos inéditos, borradores redactados por el filósofo mismo o notas concienzudamente tomadas por los auditores de sus lecciones cambiantes y casi interminables.

Una cantidad así impresiona e inquieta. A menos de consagrar su vida a Hegel, uno no podrá leerlo todo. Ahora bien, será preciso haberlo leído todo para identificar los resúmenes y los comentarios fieles, las críticas pertinentes. Uno se remitirá a la autoridad de los "especialistas". Pero, sobre todo, con respecto a Hegel, el especialista no elude la unilateralidad de la interpretación, la parcialidad e incluso el error. Para defenderse de esto, uno se verá reducido a proceder empíricamente, por tomas de contacto sucesivas, por

tanteos, por comparaciones y rectificaciones. Y ciertamente acabará por encontrar, desde el punto de vista que uno haya escogido situarse, el texto sintético decisivo.

Otro motivo de inquietud es que la obra de Hegel, por una parte, sigue siendo incierta y problemática. Lo que nos es dado de ella incluso requiere, para su presentación, de un cuestionamiento. Sin duda Hegel no deseaba crear una situación así; ésta la han hecho inevitable las condiciones en las que pensó, escribió y publicó, por su manera propia de comunicar sus ideas y de enseñar, por el ambiente en el que la doctrina se elaboró, por su muerte prematura.

También hay que culpar al descuido culpable y a la incomprensión de la posteridad inmediata al filósofo, y Hegel mismo algo tiene que ver con el destino singular de su obra. La naturaleza profunda de su filosofía implicaba, quizás, estos avatares extraños que conocieron los libros que entregaban la sustancia al mismo tiempo que la enmascaraban parcialmente.

¡Qué contraste! Hegel se deseaba y se creía el más sistemático de los filósofos. Pero, por una parte, una obra tan amplia, tan ramificada, compuesta y publicada durante tantos años en condiciones diversas y precarias, en ocasiones, no podía mantenerse pura de adiciones, de tachaduras, de modificaciones y, por ello, se conocen pocos ejemplos de una edición póstuma tan desordenada y rapsódica (XXI, 61).

La obra de Hegel no se presenta a los posibles lectores en un estado acabado, ni siquiera aproximadamente, como la de Kant o la de Bergson. Ella aún espera su publicación completa y esa cantera en la que laboran tantos trabajadores concienzudos, continúa ofreciendo el espectáculo de un gran desorden, aún más doloroso por los retardos que provocan desesperanza.

De este filósofo del que todo el mundo habla, el mundo aún no sabe todo lo que dijo.

¿Cómo no interrogarse sobre las causas de una carencia tan profunda?

La primera de ellas apunta a las fluctuaciones extraordinarias de la popularidad o de la notoriedad de Hegel. Ahora de moda, sufrió, durante toda la segunda mitad del siglo XIX y a principios del siglo

XX, el desprecio y el olvido. Se le trataba como "perro muerto", como ya fue el caso de Spinoza, según palabras de Lessing. Como se le creía dispensable, nadie se ocupó salvo excepciones, por recoger cuidadosamente su herencia. Se dejó que los manuscritos y los testimonios se fuesen a la deriva. Ahora que el interés ha vuelto, uno se esfuerza de recoger los restos, muy tarde para una parte de la carga que se ha hundido definitivamente.

A este naufragio se añaden las consecuencias enfadosas de empresas individuales destructivas, animadas, en ocasiones, por las mejores intenciones. Parecería que el mismo Hegel suprimió escritos que consideró comprometedores. Una viuda inquieta, un hijo con espíritu limitado, editores prudentes, amigos mal inspirados, enemigos radicales, han hecho desaparecer un manuscrito, un fragmento, un expediente, una carta cuyo tenor, por diversas razones, les molestaba.

Así pues, algunos manuscritos de Hegel, cuya existencia fue atestiguada en otros tiempos, parecen perdidos para siempre y quizás proporcionasen la "clave" para la comprensión del hegelianismo en su conjunto. Pero, en general, no se destruye sino lo que carece de importancia y, ¿cómo asegurarnos de esto en su ausencia? Por otra parte, trabajos parciales, especializados o incluso marginales de Hegel, no carecerían de interés para la interpretación de una filosofía tan voluntariamente sistemática.

Así, por ejemplo, en el derecho, hijo de las preocupaciones de nuestro tiempo, sería muy grato tener las obras del economista James Steuart, que Hegel revisó y comentó en 1799. Este trabajo, por una parte y, por la otra, su desaparición, dan testimonio del interés profundo de Hegel por la economía y de la total incomprensión de sus primeros discípulos ante tales preocupaciones. Ellos imaginaron, sin duda, que la filosofía no mantenía relación de ningún tipo con la economía y supusieron, en consecuencia, que Hegel no había debido tratarla sino superficialmente, fugitivamente y como por azar. Lo que sabemos ahora de Hegel y la manera moderna de considerar la filosofía, nos impiden apegarnos a una apreciación semejante.

Ciertamente quisiéramos saber lo que Hegel pensaba de Steuart. Pero su cometario fué destruido o perdido ...

Editores, historiadores, archivistas, prosiguen sus esfuerzos para reencontrar y hacer accesibles todos los textos de Hegel, para recuperar lo que hasta ahora se ha despreciado y dispersado, para precisar, tanto como sea posible, la extensión de lo que ha desaparecido.

Ciertamente el público consigue muy fácilmente los textos publicados por el mismo Hegel y que llenan numerosos volúmenes. Pero estos escritos desaniman de inmediato a los lectores por su carácter compacto, condensado, denso, como si su autor hubiese deseado reservarlos a los beneficiarios de sus explicaciones orales. Por otra parte, ahora se le publica con todas las adiciones orales de las que se llega a encontrar el rastro.

Cada uno podrá convencerse de esta dificultad recorriendo los primeros ensayos de Hegel, publicados en 1801-1803, en su mayor parte en la *Revista crítica de filosofía* que entonces editaba en colaboración con Schelling en Jena. Sus títulos desaniman mucho a los veleidosos:*¡Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling con respecto a las contribuciones de Reinhold, para una visión de conjunto más fácil sobre el estado de la filosofía a comienzos del siglo diecinueve! ¡Fe y saber o filosofía de la reflexión de la subjetividad en la integridad de sus formas en tanto que filosofías de Kant, de Jacobi, de Fichte!* ¡Qué promesas de germanidad, de tecnicidad, de erudición, de oscuridad! En estas mismas condiciones, Hegel trató la *Esencia de la crítica filosófica, la Relación del escepticismo y la filosofía, las Diversas maneras de tratar científicamente el Derecho natural...* (IV).

Tal manera de iniciarse deja presentir la profusión de pensamiento que se derramará en los que se pueden llamar "libros canónicos" de la doctrina hegeliana.

El primero de éstos, *La fenomenología del espíritu*, no ha obtenido celebridad sino muy recientemente. En el momento de su aparición, en 1807, encontró un público reservado y reticiente. Obra extraordinaria, incomparable, barroca en muchos aspectos, prolija,

copiosa, desconcertante; cuenta a su manera, abstractamente dramática, alternativamente especulativa y llena de imágenes, la experiencia típica de la conciencia humana que, partiendo de la falsa ingenuidad primera, llega por grados notables al nivel último del saber absoluto (VIII).

Algunas de las etapas de este ascenso gozan, en nuestra época, de un prestigio quizás excesivo por demasiado exclusivo, a saber, la dialéctica del amo y del criado (dicho impropiamente como "dialéctica del amo y del esclavo"), el desgaste del "alma bella", la dialéctica del mal y de su perdón, el desarrollo de la "conciencia desgarrada",etc.

En 1812 y en 1816 aparecieron los dos volúmenes de la *Ciencia de la lógica* (X), que contienen tres grandes partes: la doctrina del Ser, la doctrina de la Esencia, la doctrina del Concepto. Allí se encuentra la exposición más extensa y detallada del pensamiento especulativo de Hegel y de su dialéctica. Muchos hegelianos consideran esta *Ciencia de la lógica*, mejorada por Hegel mismo en una segunda edición (1831), como el centro o la cima de su filosofía. Si todo lo demás desapareciese, este libro bastaría, ante sus ojos, para restituirnos la originalidad, la importancia, la profundidad de Hegel.

En 1817 apareció la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, en resumen* en la única que, según ciertos intérpretes, Hegel desarrolla su "sistema", el sistema entero del saber en toda la extensión y la complejidad de sus articulaciones fundamentales.

La última gran obra publicada por Hegel mismo fue *Los principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia del Estado, en resumen* (1821, publicación retardada un año por la censura; XII), donde se expresan las ideas políticas y jurídicas de Hegel, de una manera tal que, a pesar de todas las precauciones tomadas por el autor, despertó, de inmediato, vivas polémicas.

La lectura a conciencia de los "libros canónicos" representa una empresa meritoria y, ciertamente, aporta lo esencial del pensamiento de Hegel pero, como él intentaba precisarlo para algunos de ellos, "en resumen".

Quien quiera captarlo en toda su extensión, no ha llegado al final de sus dificultades. Hegel; profesor ejemplar, enseñó, durante numerosos años, las materias que resumía en sus libros y también otras disciplinas de las que nada publicó. Aún subsisten los esbozos preparatorios de sus cursos, con frecuencia muy largos, y numerosos cuadernos de notas de estudiantes o de auditores libres, aparentemente muy atentos. Si se toman en consideración estos documentos, se constata que la enseñanza oral de Hegel añade mucho a sus escritos y que, en algunos casos, les modifica el contenido. Por otra parte, éste varía considerablemente según los niveles universitarios en los que se dió.

Entonces surgen preguntas delicadas: ¿juzgaba Hegel más importantes sus publicaciones con frecuencia compuestas explícitamente "para uso de sus auditores" o bien sus lecciones orales? ¿Le daba más valor filosófico al resumen premeditado, de apariencia rigurosa, que a la conferencia relativamente prolija y a la improvisación calurosa? ¿Es más sincera la voz que la pluma? En caso de contradicción o de diferencia entre lo dicho y lo escrito, ¿a qué criterio se recurrirá?

Como se verá más adelante, hay muchos motivos que incitan a concederles una importancia al menos igual a las *lecciones* dadas por Hegel a lo largo de su vida, porque ellas pueden restituirse en condiciones suficientes de fidelidad. A su favor, se debe alegar su extensión y su diversidad.

Un ejemplo permitirá apreciar esto. Los *Principios de la filosofía del derecho*, tal como los publicó Hegel, contaban alrededor de 335 páginas. Completados por Gans, en 1840, alcanzaron 432 páginas. Recientemente, K.-H. Ilting ha conseguido una edición que recoge el contenido de diversos cuadernos de su auditorio. Contando, es verdad, muchas repeticiones así como textos críticos, alcanza más de 3 000 páginas en cuatro volúmenes, lo que permite completar y comparar; poner en evidencia variantes de opinión. ¿Cómo dejar de tenerlas en cuenta; cómo resignarse a no publicar a Hegel completo?

Sin embargo, un proyecto así suscita aprensiones.

Una de ellas se funda en el respeto de una tradición. A la muerte de Hegel, su obra era en gran parte inaccesible; él mismo no había publicado sino fragmentos y las ediciones, en general, estaban agotadas. Entonces, algunos amigos y discípulos de quien acababa de morir, emprendieron una "edición completa".

Ellos tenían buena voluntad, en su mayor parte eran competentes, en ocasiones estaban bien informados; disponían de medios eficaces y muchos de ellos no estaban mal en la corte. Rápidamente llevaron su proyecto a buen fin. La edición de 1832-1845 comprende 18 volúmenes, que retomó las "obras canónicas", enriquecidas con adiciones y ofreció por primera vez a los lectores las *Lecciones* tan importantes, tan esclarecedoras, tan reveladoras, sobre *Estética, Filosofía de la historia, Historia de la filosofía, Filosofía de la religión*. De estos cursos, en general, la edición no retenía sino una sola versión "amañada", en ocasiones eclécticamente y que llegaba hasta endulzar intencionalmente el contenido, o al menos lo transmitía de la manera más frágil posible. Las *Lecciones*, impartidas de inmediato a un auditorio heterogéneo, resultaron mucho más accesibles al público culto que los "libros canónicos". Así, conocieron un éxito notable y contribuyeron, en gran medida, a difundir la doctrina del maestro.

Las circunstancias hicieron de esta edición de las *Obras*, tras la muerte de Hegel y por mucho tiempo, la única referencia posible para todos los que deseaban iniciarse en el hegelianismo, la base de todas las exégesis y de todas las críticas. Es la única que conocieron y estudiaron pensadores tan notables como Stirner, Schopenhauer, Marx, Engels, Kierkegaard, Nietzsche, Lenin, ...

Si, por ventura, este monumento erigido a la gloria de Hegel por los "amigos del difunto" no respondía al modelo auténtico, entonces cien años de filosofía vacilarían con él. Algunos hegelianos dedujeron de esto que más valdría atenerse a esta edición antigua, que presenta al Hegel histórico, tal como intervino en el drama del pensamiento moderno, tal como sucumbió y triunfó, alternativamente, en los vuelcos de la guerra de las ideas. ¡Que nadie nos robe nuestro Hegel, tal como lo fija esta edición! Pueden llevarse a cabo descubrimientos

sorprendentes, pueden llegarnos novedades turbadoras pero, como decía el abate Vertot, "¡Mi sitio está hecho!"

¡Posición insostenible! Es preciso tomar partido: cualquiera que sea su papel, sus méritos incontestables, su prestigio, la edición de 1832-1845 no es ni completa ni exacta. Incluso si los complementos y las rectificaciones necesarias no se refieren sino a detalles o a matices, sería poco juicioso despreciarlas. A cierto nivel de notoriedad histórica y de consistencia teórica, los detalles y los matices se hacen esenciales.

Así pues, si ha sido útil que se retomase esta edición, en 1927-1930, en la que se llamó "edición del Aniversario", fue aún mejor que enseguida Georg Lasson y sus sucesores emprendiesen una nueva edición que no temiese acudir a los manuscritos de Hegel y a fuentes diversas, completando ciertas obras publicadas anteriormente de manera muy sumaria y revelando textos hasta ahora inéditos. Así, por ejemplo, le debemos, entre otras revelaciones notables, el *Curso de Jena*, arduo, pero de ahora en adelante famoso (*lógica, metafísica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu*; VI y VII).

Entre tanto, se descubrieron otros textos de Hegel y se reprodujeron por separado, sin integrarlos a las "obras completas". Ahora, uno se encuentra ante una increíble masa caótica de libros prestigiosos.

En nuestro fin de siglo, se despierta una gran esperanza de arreglar y estructurar. El *Hegel-Archiv* procede a un vasto trabajo de publicación crítica, científica e integral. Ya han aparecido doce volúmenes de excelente factura. Pero, ¿cuándo llegará a su fin esta empresa?

¿Es Hegel demasiado grande para dejarse captar todo entero?

Una de sus imágenes preferidas era la del ave de Minerva, la lechuza, símbolo del conocimiento, "que no emprende su vuelo sino al atardecer". Para Hegel mismo, la lechuza se tardó más que de costumbre; voló al llegar la noche.

II. Lo que se llama Hegel

¿Cómo es el filósofo la conciencia de su tiempo? ¿Cómo perciben los contemporáneos, en su obra, el reflejo teorizado de su vida? ¿Qué lugar toma la filosofía en la historia?

Estos problemas inquietaron a Hegel y él los trató en muchas ocasiones; por ejemplo, al final del *Prefacio* de la *Fenomenología del espíritu* (IX, 164-9). Elucida la relación del escritor y de su público y esto lo lleva a examinar, de manera más general, la relación del escritor con su época.

Se observa, en este texto como en muchos otros, la referencia insistente de Hegel a la época; ésta siempre produce hombres y, por tanto, un público característicos. Cada época tiene su público, dotado de un estado de espíritu particular y que, en consecuencia, ive a su manera propia las filosofías y las otras obras espirituales del pasado! Hegel describe variaciones de la opinión según las épocas, ya sea de Platón, de Aristóteles, de los neoplatónicos. A los hombres del pasado les opone los contemporáneos y la posteridad, como a lo que está muerto lo compara con lo que continúa vivo y lo que prospera.

Volviendo sobre la *Fenomenología*, de la que acaba de concluir la redacción atormentada, él pone en la balanza las circunstancias favorables y las desfavorables para la acogida de esta obra por el público. El *momento* en el que aparezca la *Fenomenóloga* le parece decisivo.

Ciertamente se trata de una inquietud personal del autor, preocupado de que se le lea y se le comprenda, se le reconozca en su justo valor, se le estime.

Mas Hegel se eleva muy por encima de esta preocupación egoísta pero, por otra parte, legítima; él proclama el interés universal de su obra, que surge de una convicción que ha sabido alzarse a la universalidad y situarse "en el punto de vista", si se atreve uno a expresarse así, del absoluto. El punto de vista del absoluto consiste, precisamente, en la exclusión de cualquier otro punto de vista particular, parcial, relativo ...

Esta metamorfosis de una inquietud personal en problema universal revela una concepción muy notable del lugar y del papel del pensamiento del individuo, una definición singular, por un autor, de lo que es un autor.

No importa qué escritor no pueda ni quiera considerar de esta manera su relación con el público. Es preciso que la obra misma lo haga admisible y aceptable. Esto supone que el autor no aspira a expresar *su opinión* sobre lo que es verdadero o falso, el lector, pensará lo que mejor le plazca, sino que él enuncia algo superior a la individualidad y al juicio individual del autor y del lector; la realidad profunda y última en su movimiento y en su vida propios, el desarrollo libre de lo que Hegel nombra *el concepto* en la perspectiva filosófica de un idealismo objetivo; todo esto es idea, pero la Idea no debe estar comprendida como un pequeño pensamiento en la cabeza de los individuos. La Idea, para Hegel, es la realidad total y, por tanto, no depende del pensamiento limitado de los individuos sino, inversamente, los individuos y Hegel mismo, de la Idea.

Este idealismo fantástico se puede admitir o rechazar. Si se le admite, no será sino provisionalmente y, de alguna manera, para degustarlo, en tanto que falta aceptar esta consecuencia: el objeto de una obra filosófica no puede ser más que la Idea, pero el autor verdadero de la obra es también la Idea. En la obra, la Idea toma conciencia de sí misma, se conoce a sí misma, por mediación de un filósofo particular y en las modalidades que el lugar, la época y las circunstancias le impongan accesoriamente. En suma, el autor, el filósofo, Hegel, le presta su pluma al concepto para que él pueda comunicarse de una manera eminente con los sujetos individuales que son los lectores.

Igualmente y al fin de cuentas, el médico, en su dominio, no hace sino enunciar leyes y propiedades que son las de la naturaleza misma. La naturaleza, por su boca, y él mismo, antes de traducirla, ha leído en ella como en un gran libro, para usar una frase célebre.

La pretensión del filósofo idealista es del mismo orden, pero más brillante: es del absoluto del que se hace intérprete. En estas condiciones, la confianza en su obra, de la que siempre da testimonio

Hegel, no es presuntuosa. No quiere ser sino el modesto servidor de la obra universal, no de *su* propia obra. La verdad es que sabe siempre abrirse un camino hasta la conciencia del hombre y, esta vez, esta eligió el nombre Hegel para abrirse la vía.

Al mismo tiempo, la presunción del filósofo parece exorbitante; alardea ser el portavoz juramentado de su pueblo, de su época, de un periodo de la historia del Espíritu mundial ¡del absoluto!

Sin embargo, el camino no se abre para la verdad en cualesquiera condiciones. Es propio de la naturaleza de la verdad no manifestarse sino "cuando su tiempo ha llegado". El éxito no depende, entonces, sino secundariamente, del talento del autor y del arbitrio del lector. Una necesidad, primeramente secreta, rige su encuentro, pues el público llega a la madurez indispensable cuando el filósofo efectúa oportunamente el descubrimiento. Una correspondencia profunda los aproxima. Ambos son llevados, cada cual a su manera, por un mismo espíritu nuevo, por una misma manera nueva de pensar, por una misma aspiración de la época. Además, otra armonía, el filósofo se eleva al absoluto al mismo tiempo que éste, de alguna forma, desciende en él para obedecer su precepto: "¡Conócete a tí mismo!"

Así Hegel, filósofo del absoluto, podría decir del Dios laicisado, y decididamente convencido que es posible el saber del absoluto por sí mismo, que el "saber absoluto" es posible, admite, simultáneamente, un condicionamiento histórico de las formas sucesivas de la manifestación temporal del absoluto, esto es, nacen y se fijan cuando se reúnen las condiciones históricas necesarias (IX, 167).

Por otra parte, uno puede engañarse sobre la naturaleza y la originalidad de la aparente novedad. En la época de Hegel, muchos jóvenes filósofos lanzaban novedades sobre la .marcha. Pero sucumbían ante muchas ilusiones. Algunos de ellos, románticos que se creían en pleno éxtasis o en pleno mito u otros que se confiaban prudentemente al empirismo, se situaban, en realidad, en el concepto que, simplemente, no llegaban a identificar. El concepto triunfa en ellos sin que ellos lo sepan. Expresan su tiempo creyendo que se escapan de él. Conviene desenmascararlos.

Un genio o un loco que descubriese prematuramente una verdad inédita, no podría hacerse entender, "¡Jamás demasiado pronto!".Este precepto se invierte negativamente: "¡Jamás demasiado tarde!" (IX, 167). Hegel mismo aparece en el buen momento.

Esto implica que se le ha hecho un lugar en la escena; una nueva forma de la verdad, una manera original de pensar, una visión del mundo renovadora, no se exhiben sino cuando otras formas "han pasado su tiempo", tras haber gozado su madurez, tras "haber hecho época". En filosofía, como en otras cosas, lo nuevo sustituye continuamente a lo antiguo según una ley implacable.

Pero esta sustitución no se reduce a un movimiento local, a un deslizamiento, a una migración, a una mudanza. En ciencia, en el arte, en filosofía, una teoría, un estilo, un sistema, no se desvanecen simplemente para dejar surgir otra cosa de la nada. Lo que aparece se encadena a lo que desaparece y de esto se sirve como de una materia prima para elaborarla, nutriéndose de ella (XIV, 54-5).

En consecuencia, en el tratamiento filosófico de una cuestión, cualquiera que sea su naturaleza, uno no se contenta, simplemente, con juzgar de manera *dogmática*, ni de decidir acerca de lo verdadero y lo falso, según la fórmula habitual: esto es verdadero, justo, bueno, ... *o bien*, falso, injusto, malo. Tampoco se aceptan *eclécticamente* las opciones diferentes u opuestas; esto es verdadero, justo, bueno y aquello lo es *también*. La *exposición* filosófica de una cuestión, de una doctrina, de un período histórico, de un movimiento lógico, describe *el tránsito* necesario de una forma a la otra, de un episodio al otro, de un momento lógico al otro y el objeto verdadero es el proceso abarcado en su totalidad e insertado él mismo en el Todo, que también incluye al escritor. Éste deja que las cosas se expresen por sí mismas y la totalidad de las cosas, en su movimiento autónomo.

De esta manera, los objetos del estudio científico, histórico o lógico ya no aparecen, justamente, como *cosas* efectivamente aisladas, definitivamente definibles, absolutamente independientes las unas de las otras, sino como etapas de una historia, fases de un desarrollo, elementos abstractamente separados del conjunto o del

Todo al que pertenecen orgánicamente y que constituye su unidad superior, más concreta que cada uno de ellos.

Acerca de los fenómenos, los acontecimientos, las estructuras de todo tipo que se ofrecen a la observación y al análisis, Hegel se abstendrá, pues, de decir que son "verdaderos o falsos", "buenos o malos". Sino que, más bien, anunciará, "¡A los siguientes!". Cada época, con su mentalidad propia reclama otra cosa que aquella con la que se contentaban las épocas precedentes. "Conformaos a los tiempos", ¡ya aconsejaba Voltaire! (*Mélanges*, "Pléiade", 1961, p. 709)

Hegel cree, pues, ¡responder al reclamo de su tiempo!

Como la única función del tiempo es pasar, es fácil prever que cada manera de vivir, cada institución, cada constitución, más generalmente, cada "cosa", acabará. Los que predicen la revolución jamás pueden equivocarse. Lo único que permanece incierto son las demoras, ¡Hegel nunca las fijó!

En 1807 piensa que la hora ha sonado para él. Sin vergüenza se dirige, pues, a las otras filosofías para hacerlas partícipes de su deceso y abre su testamento. Para darle autoridad a esta operación siniestra, se arma de fórmulas consagradas, "¡Seguidme y dejad que los muertos entierren a los muertos!" (IX, 169).

En las *Escrituras* siempre encuentra un versículo que justifica sus iniciativas.

La aparición de una filosofía es un tañido de muerte para las otras. Hegel insiste con crueldad sobre lo obvio. A autores aún vivos y altamente considerados se atreve a hablarles con la misma brutalidad que Pedro a la viuda de Ananías: "¡Los pies de los que enterraron a tu marido están ante la puerta y te llevarán también!". Hegel se refería a pensadores tales como Krug, Reinhold, Jacobi, Fichte e incluso el amigo Schelling. Ellos no cayeron muertos sin más, pero sí se resintieron. Kant se había ahorrado la injuria eclipsándose tres años antes.

Aquí el aspecto o, por mejor decir, el momento de ruptura y revolucionario de la manera hegeliana de pensar, de la dialéctica, irrumpe con toda su violencia. Ante este tribunal de lo pasado, que

entroniza tan impávidamente, ¿soñaba Hegel en su propia caducidad?

Al menos no buscaba defender su piel. Si se le cree, no era el individuo Hegel el que intentaba hacer carrera expulsando a la concurrencia. Él valida audazmente, también para las doctrinas, el criterio de lo pasado, pero no niega la devaluación de los doctrinarios.

Él hace como si se borrase tras "la cosa misma" de la que trata y que es, al mismo tiempo, la causa por la que lucha, lo que se exhibe en sus obras al mismo tiempo que se oculta.

Si el autor desease un éxito público, no sería para erigir su propio monumento e instituir el culto de su personalidad. ¡Todo lo contrario! Él se hace olvidar para que resplandezca el absoluto, en su necesidad y en su libertad, hacia el que se orienta todo culto y, también, todo amor intelectual.

¡Qué personaje modesto es este Hegel! En esta empresa por captar y dejar hablar al absoluto, "¡se convierte, como él mismo lo dice, en lo que puede y hace lo que puede!" (IX, 169). ¡No ataquéis al pianista, él no es el que compone!

Esta modestia sonaría falsa y produciría una impresión muy molesta si no la antecediera una obra tan profunda como la *Fenomenología* y, de manera más general, ¡una filosofía tan acorde con su tiempo!

Los que, a los ojos de Hegel, pasan por "retrasados" no comprenden ni aceptan esta tesis, a saber, que el sistema filosófico no depende de la individualidad del filósofo.

Sus protestas, sus sutilezas ayudan, por contraste, a captar mejor la actitud de Hegel y el núcleo del debate. El necesitarismo universalista de Hegel los espanta. Uno de ellos, Koeppen, totalmente olvidado ahora, creía que bastaba con presentar clara y brevemente la opinión de Hegel, tal como éste la había esbozado en un artículo, *Fe y saber* (IV), para ponerlo inmediatamente en ridículo: "Según la especulación (hegeliana), no es el sistema el que derivamos (o deducimos) del individuo; ni la filosofía, del hombre; ni el libro, del escritor. Sino, por el contrario, es la individualidad la que

derivamos del sistema; el hombre, de la filosofía; el escritor, del libro y el libro, a su vez, lo derivamos del sistema ..."

Él extrae conclusiones divertidas de este procedimiento, "Es *en sí* completamente indiferente quién sea el autor de este artículo de la Revista crítica ..." *Si admitimos que el autor es el Sr. Hegel, obtenemos, así, un nombre determinado y, por ende, una persona, pero cuyo descubrimiento, sin embargo, no se requiere de manera absoluta. La cuestión principal consiste siempre en mostrar que el autor de este artículo, el Sr. Hegel u otro, debería necesariamente ... escribir de la manera como se ha escrito* (Koeppen, *Schellings Lehre*, 1803, p. 144).

Estas declaraciones contienen, en germen, muchas críticas que se desarrollarán posteriormente en contra del hegelianismo. Pero Hegel mantendrá su concepción del papel del autor. En la *Historia de la filosofía*, caricaturizará la opinión contraria, la de sus adversarios, la del filósofo Fries: "No, no se puede pensar para otro; es el pensamiento personal el que es probatorio; hay que darle el impulso propio a toda peculiaridad singular, de otra manera uno no ha pensado por uno mismo".

Él mismo obedece la máxima de Goethe, esto es, "Cultiva tus cualidades, no cuides mucho sino tus peculiaridades".

Y él precisa, "El cuadro peor es aquél en el que el pintor se muestra a sí mismo. La originalidad consiste en producir algo por completo universal. La manía de pensar por uno mismo consiste en que cada uno produzca algo menos torpe que lo que hace el otro ..." (XIX, 645).

Esta desaparición del sujeto individual, Hegel no sólo la exige en filosofía. Él la constata en la historia entera, "Las metas mundiales generales ... se realizan por sí mismas, sea con la voluntad de muchos hombres, sea en contra de su conciencia o sin ellas ..." (XVII, III, n° 2, 277).

Sin embargo, la misión del filósofo no se acomoda a la pasividad o a la insignificancia de aquel que se cree investido. Uno, por simple petición, no se hace el secretario de la Idea absoluta. Hay que ganar con mucho esfuerzo los grados.

El filósofo tiene la ambición de conocer la cosa misma, de hacer coincidir su pensamiento con el pensamiento del absoluto. No quiere sino serle fiel, pero esta fidelidad exige sacrificios. Si lo logra, entonces brilla su triunfo personal, que lo distingue de los demás hombres, apegados a lo empírico y lo particular. El conocimiento absoluto al que llega no podría, de ninguna manera, asimilarse a un reflejo pasivo, como si el absoluto se mirase allí. Espejo, ciertamente, pero muy especial, activo, sagaz, astuto en ocasiones, instruido; se las arregla para captar los rayos luminosos. El pensamiento especulativo es el pensamiento que se piensa a sí mismo. El individuo llega a hacer que él se piense a sí mismo en él; pero al término de un enorme esfuerzo y de una larga ascesis. Raros son los que saben inmolar hasta ese punto su individualidad sensible, ¡sus queridas alienaciones! ¡Raros los que rebasan sus límites! Pero, por esto, se individualizan, paradójicamente se distinguen. Al ganar la universalidad, se conquista, en reñida lucha, la individualidad verdadera.

La renuncia filosófica a lo que hay de más individual, en el sentido ordinario del término -y que, por otra parte, sigue siendo, el simple pensamiento de la renuncia- era el resultado de una aspiración profunda de la época y Hegel no lo ignoraba. "Ni muy pronto ni muy tarde"; se podrían enumerar múltiples testimonios de una sed de anonimato, de un disgusto de la personalidad abusiva, de un objetivismo apasionado, al principio del siglo XIX, en Alemania y fuera de Alemania.

Pero una especie de astucia del autor, o una astucia de la razón, despliega aquí sus artificios. Hegel se hace de un nombre al repudiar al sujeto. Goza de un buen lugar en el Panteón de los filósofos, al lado de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant. Entre estos dioses, él incluso cede a la tentación de creerse Júpiter. El espíritu absoluto les asegura a sus secretarios una jubilación feliz.

III. Hegel el oscuro

El absoluto o la Idea o Dios, dicta algo rápidamente y, en ocasiones, vuelve sobre lo que ha dicho. Los contornos de la filosofía

de Hegel muestran, a pesar de todo, alguna indecisión. El interés que despierta se ve periódicamente reavivado por comentarios cambiantes. ¿Por qué esta diversidad de interpretaciones y, correlativamente, de críticas?

Una de sus causas es cierta perplejidad de la cual los lectores escapan difícilmente, incluso si no lo confiesan. ¿Pueden jactarse de lograr superar siempre la proverbial oscuridad de este autor-rasgo singular, y que no se le puede negar? Se debe constatarla y sufrirla. Pero Haering, autor de una voluminosa obra sobre Hegel, ciertamente exageraba cuando escribía, "Es un secreto de Polichinela que, hasta ahora, casi todas las exposiciones o introducciones al pensamiento de Hegel dejan completamente desarmado al lector que desea dirigirse directamente a la lectura de sus obras, e incluso entre los intérpretes de Hegel, muy pocos serían capaces de hacer la interpretación palabra por palabra de una página de su obra". ¿No deseaba, con esto, hacer resaltar mejor la calidad de su propia tentativa de explicación de Hegel, comparada con las de sus predecesores?

No queda más; si uno no se dispensa de penetrar en el texto de Hegel, ¡la entrada cuesta caro!

Así pues, ¿qué quiere decir, qué puede querer decir esa boca sombría?

Un primer obstáculo hace sombra e impide entender bien: es la acumulación de errores graves cometidos por Hegel en el dominio de las ciencias de la naturaleza. Uno se puede indignar sin mucho esfuerzo, estos se encuentran ingenuamente, por ejemplo, en la *Filosofía de la naturaleza*, segunda parte de la *Enciclopedia*. Pero, también, dañan todos los pasajes en los que Hegel trata, por otra parte, cuestiones científicas a partir de su *Disertación* doctoral (I). Por su exceso, algunos críticos severos extraen conclusiones radicales, a saber, un hombre que comete semejantes equivocaciones en dominios que cada quien puede verificar, no merece que se le tenga confianza en las regiones etéreas del pensamiento donde uno se aventura y no se tienen medios de controlarlo.

Los sabios se dejan llevar por la indignación. El genial y célebre Gauss, casi contemporáneo de Hegel, exclamó, "Noé no se embriagó sino una sola vez para luego, según la Escritura, hacerse un hombre sensato; mientras que las locuras de Hegel en la *Disertación*, en la que critica a Newton y pone en duda la utilidad de la búsqueda de nuevos planetas, ¡son sabiduría si se las compara con propuestas posteriores!"

Ciertamente los amigos de Hegel lo admirarían mucho más si no hubiera tenido esas fallas. Y todos los avances filosóficos con los que envuelve sus extravagancias científicas, se cubren como de un velo de bruma. Habría podido ser mejor o, al menos, con un poco de suerte, ¡montar a horcajadas un caballo menos malo!

Sin embargo, una vez reconocida esta falla, conviene no exagerar su alcance. Por lo que respecta a la incompetencia científica, la ceguera antinewtoniana y, más generalmente, la extravagancia con respecto a los últimos resultados de la investigación científica, en la época de Hegel, se podían encontrar otros mucho peores que él. Ni hablar de los sabios que, sin precaución, aceptaban por una parte datos científicos y, por la otra, tradiciones religiosas, a pesar de su incompatibilidad radical y sin siquiera intentar admitirlas especulativamente, como lo hizo Hegel ...

Si Hegel, en su *Disertación* se equivocó de manera tan seria y ridícula, para nada se sentía solo, pues la *Disertación* no escandalizó al jurado y gracias a ella obtuvo el doctorado. Si el candidato era malo, ¿qué valían los jueces?

La cuestión de la validez de las opciones científicas de Hegel queda abierta, por otra parte. El proceso continúa. No queda excluido que, con respecto a algunos asuntos, se perciba, mediante un análisis más fino, que lo que anteriormente se consideraba un error monstruoso -y cuya presencia a título de tal en el texto de Hegel se explica difícilmente- no aparezca como el presentimiento de nuevos progresos científicos, presentimiento expresado oscuramente, pero descubrible por lectores más sutiles (XLI, 27).

La causa de incomprensión y de confusión que constituyen los errores científicos de Hegel, también encuentra en sí misma su

contrapartida. Al menos da testimonio del interés excepcional de Hegel por la ciencia y de su respeto por ella. Él no ha deseado ni pasarla por alto, ni alejarla de las consideraciones filosóficas, como lo hicieron tantos de sus contemporáneos y de sus sucesores. Incluso el hegelianismo, si ha llegado a errar en el detalle, no separa jamás, en principio, la ciencia y la filosofía; él no las opone.

Las elecciones de Hegel fueron, en ocasiones, felices. Supo, valerosamente, tomar posición ¡y, con ella, vigor! en contra de las falsas ciencias que, sin embargo, obtenían una amplia aprobación por parte de algunos sabios, por ejemplo, la fisiognómica de Lavater, la frenología de Gall (VIII, I, 256), el magnetismo de Mesmer ...

De manera fundamental, se puede decir que lo que era verdad científica en época de Hegel, es ahora tan caduco como los errores del filósofo. La ciencia de Newton no decía, evidentemente, la última palabra. Para creerla, era necesario ser kantiano y aceptar muchas otras tonterías.

Los lazos ciertamente estrechos entre la filosofía y la ciencia, no son simples ni unilaterales, ni envejecen siempre juntos. Sus lazos se refieren menos a sus resultados momentáneos que a las modalidades de sus progresiones respectivas. Las adquisiciones científicas se agotan rápido y si las adquisiciones filosóficas debiesen depender mecánica y exclusivamente de ellas, entonces no conservarían absolutamente ningún interés las filosofías de Platón o de Aristóteles.

La filosofía, más bien, considera la manera como las teorías científicas se hacen y se deshacen, la actividad científica polémica y militante, el nivel epistemológico donde se sitúa la lucha entre los errores y las verdades científicas momentáneas. Una filosofía "pegada" estrechamente a la ciencia triunfante, en ocasiones da muy mala cuenta de la ciencia militante. En tanto que otra filosofía, que ha tomado sus distancias y que ha pasado al lado de descubrimientos recientes importantes, mantiene los derechos y la libertad de la investigación y del descubrimiento. El método hegeliano, en ocasiones ilustrado con ejemplos erróneos, quizás permite comprender mejor el movimiento del pensamiento científico, que

una filosofía que recogiera fielmente las verdades científicas de su tiempo, pero que no se cuidara de la explicación y de la justificación.

Otra causa de oscuridad es que Hegel creó una filosofía de una vitalidad excepcionalmente duradera pero, sin embargo, la elaboró en confrontación constante y precisa no sólo con la ciencia, sino también con las filosofías de su época. La obra de Hegel contiene polémicas acerbas con los filósofos que entonces gozaban de la mayor consideración, Kant, Fichte, Schelling y Jacobi, sin duda, pero también con pensadores que, a partir de entonces, para nada se les menciona, Bardili, Reinhold, Krug, Solger, Haller, Fries, ... Esto implica muy sutiles disputas escolásticas y estos mismos "filósofos" ¡no se distinguieron siempre por la claridad de sus propuestas! Muchos pasajes del texto hegeliano permanecen ininteligibles, al más alto nivel de exigencia, si no se les refiere a las doctrinas de esos olvidados, de esos despreciados, a los que proporcionan una refutación, una corrección o un complemento. Esto no facilita la tarea de un lector del fin del siglo XX ...

Pero incluso los contemporáneos cultos, más o menos enterados de la existencia y del contenido de esas corrientes filosóficas diversas y entrecruzadas, no llegan, sino raramente y con esfuerzo, a comprender a Hegel. Ellos no comprendían mejor a los otros; era la era de los "genios" románticos que vaticinan en las tinieblas que despidieron las "Luces" del siglo XVIII y que prefieren el hermetismo y el elitismo. Aun cuando se separó de ellos, Hegel, quizás, no supo siempre distinguir profundidad y dificultad. Casi no trabajó para atenuar ésta.

Él, a este respecto se distingue claramente de sus contemporáneos e incluso de sus amigos. Él no quiere pasar como romántico, denuncia las ridiculeces del romanticismo y sus fracasos, se burla, con un poco de lástima, sin embargo, del "alma-bella" romántica (VIII, I, 168 y XXIX, 19). Con frecuencia critica, de manera totalmente explícita y conforme a la orientación general de su pensamiento sistemático, el genialismo, el hermetismo, el elitismo. Pero quizás aquí sufre cierto fracaso, pues al fin de su vida se resigna a considerar la filosofía como una especie de "santuario" al que no penetran sino algunos elegidos.

No dudamos que por coquetería de erudito o por otras razones, él se exprese aquí y allá con una concisión excesiva, en una formulación extraña, y una abstracción desenfrenada.

Sin duda no debió forzarse mucho para rechazar concesiones demagógicas a un público mal preparado, perezoso o incapaz. Como tantos otros, hizo una virtud de la necesidad. Diversos testimonios de sus familiares y sus propias confesiones, confirman que no se expresaba, espontáneamente, de manera clara y elegante. Se le ha reprochado constantemente lo pesado de su estilo, sus giros alambicados, su vocabulario sorprendente. Los estudiantes debían acostumbrarse durante mucho tiempo para entenderlo, antes de comenzar a comprenderlo un poco.

Sin embargo el lector ha tenido de esto experiencia reconfortante. Hegel supo redactar páginas de una admirable claridad, de gran simplicidad y, se puede decir, de una belleza sorprendente (VIII, II, 261). La tradición conserva y exalta las imágenes luminosas que se le han podido extraer.

Con el tiempo, el esfuerzo y la paciencia se ha precisado, sin embargo, ¡de todo eso ha habido necesidad!se ha percibido que la oscuridad hegeliana no era tan insondable como se había creído en un principio. Gracias a una documentación extensa y precisa, atando cabos de textos y de obras, mediante una reflexión armada de erudición, los comentadores llegan a dar la traducción, en lenguaje claro y común, de cada página, de cada frase de Hegel (XI, XXXVI, XXXVII). Una parte de la oscuridad del autor proviene, ciertamente, de la ceguera de los lectores. En él todo tiene un sentido pero que no se descubre de golpe.

En cuanto a la verdadera oscuridad de Hegel, ella se sitúa en otro lugar, tiene otras causas. Se le podría aplicar lo que Paul Valéry dijo en alguna ocasión, "Se le acusaba de oscuridad, reproche que atraen siempre los espíritus más claros que, ordinariamente, no encuentran su claridad en la expresión común" (OEuvres, col. Pléiade, I, p. 113). Un pensador no le parece jamás claro a quien no participa de sus opiniones. Las opiniones de Hegel sorprenden, perturban, chocan.

¡No es que falten precursores! A ellos los designa él mismo: toda la historia de la filosofía y la cultura. En los más clásicos Platón, Aristóteles, Spinoza y todos los otros, ¡él descubre lo que nadie antes que él había sabido detectar!

Pero también recurre a personajes menos conocidos, sospechosos, inquietantes, Heráclito, Proclo, Böhme, los marginados del pensamiento mundial. A propósito de Heráclito él proclama, "¡No hay una sola proposición de Heráclito que yo no haya retomado en mi lógica!" (XV, I, 154).

Pero, precisamente, a Heráclito se le llama "El oscuro".

En la historia de la filosofía, los dialécticos más decididos y las obras más decididamente dialécticas (¡el *Parménides*, el *Teeto* de Platón!), en general, no pasan por fáciles ni por inmediatamente límpidas. No es que la dialéctica, en tanto manera de pensar, sea más oscura o más confusa, en sí misma, que el método de los pensadores dogmáticos que ésta disuelve y asimila; sino que rompe con hábitos inveterados, perjudica prácticas institucionalizadas. Cada quien tiene una buena experiencia del pensamiento dialéctico pero, con frecuencia, inconsciente, rechazado, oculto; el uso deliberado de éste se encuentra reprimido por el poder, perfectamente explicable, de otro modo de pensamiento parcelario, fijativo, inmediatamente pragmático.

Los malos hábitos de los lectores hacen para éstos difícil la lectura de Hegel. Les hace falta iniciarse en las maneras de pensar que reprueba el sentido común y que, ordinariamente, denuncia como místicas o salvajes. El sistema moderno de pensamiento se ha edificado, en su conjunto, contra la dialéctica- aun cuando, en esto, a regañadientes, constituya un momento. Hegel va a contracorriente y, quizás, no lo hace siempre con la mayor habilidad. Durante milenios, al ser todos dialécticos sin saberlo, los mayores espíritus han sido antidialécticos en intención, han preconizado y cultivado el "buen sentido", la razón ordinaria, lo que, más precisamente, Hegel denomina el *entendimiento* (*Verstand*) y del que traza los límites (XI, 510-2). Y él exhorta a franquear estos límites, gracias al ejercicio y al cultivo de otras aptitudes espirituales, mediante procedimientos o

esfuerzos que surgen de aquello a lo único que se le ha concedido el título de *razón* (*Vernunft*; XI, 502-3).

Los no iniciados difícilmente se reconocen en esto.

Mucho más que el dialéctico, en su combate se vio obligado a utilizar las armas forjadas por el entendimiento, los útiles del buen sentido, el lenguaje en particular. Hegel entra en conflicto con los prejuicios, con la costumbre, con la parcialidad (X, I, 13, 61). Quizás, lesiona también intereses sociales que obtienen ventaja del uso exclusivo del "buen sentido". El entendimiento, cuando opera prácticamente, al igual que cuando juzga intelectualmente, corta por abstracción las relaciones de las cosas y de los seres entre sí, disimula las exigencias y las consecuencias de su devenir. En general, separa, aisla y opone los unos a las otras, irreconciliablemente,los seres y las cosas que ha aislado. Él perpetúa el aislamiento, la división, la oposición; estabiliza, tanto como sea posible, cada etapa del devenir (X, I, 6). Estos procedimientos y estas operaciones responden, evidentemente a los deseos, más o menos conscientes, de los individuos y de los grupos que participan de un *status* social establecido, ventajoso y para el que desean la *perennidad*. Ninguna sociedad constituida, ningún orden establecido, ve con buenos ojos el desarrollo de una dialéctica consciente que le revele a toda cosa su relatividad y le anuncie su fin ineluctable. He ahí un obstáculo "epistemológico" que debe franquear el lector de Hegel. He ahí la fuente de una sospecha instintiva de la que siempre sufre la filosofía de Hegel, a pesar de las concesiones y las justificaciones, más o menos sinceras de su autor, a pesar de las coartadas que se ha cansado en inventar. La dialéctica inquieta. Y todo es oscuro para quien no quiera ver.

La oscuridad de Hegel nace de un conjunto de causas heterogéneas. Se las enumera fácilmente, pereza e ignorancia de los lectores, prejuicios sociales y culturales, novedad y agresividad propias de la dialéctica consciente, audacias del pensamiento especulativo, pesadez natural del estilo, circunstancias accidentales, ¡todo esto se mezcla!

Añadamos, además, un dato que no todos los "hegelianos" desearían ciertamente registrar. En general, ellos confían en el autor y creen que ha hecho lo que deseaba. Pero los adeptos de la sospecha piensan, por principio, que ningún filósofo, por excepcionalmente lúcido que haya sido y éste es el caso de Hegel, discierne todos los pormenores de su doctrina. Temor, entre los descendientes intelectuales de Descartes, de tenérselas que ver con una especie de gran mistificación especulativa y entonces se trata de no dejarse confundir; desafío a una doctrina en la que los lejanos vástagos, que la reclaman enérgicamente, suscitan el espanto por sus proclamas irreligiosas o revolucionarias.

Las reservas que engendra, crean una situación excepcional, esto es, la posibilidad de las interpretaciones más opuestas que también se aprovechan de la complejidad y de la ramificación extrema de la doctrina hegeliana. A propósito de Hegel, ¿qué es lo que no se puede sostener con alguna verosimilitud?

Estas riquezas, ofrecen a la investigación universitaria un campo de explotación casi inagotable. Cuando un espíritu joven, ávido de brillar y de avanzar, busca el tema de un ensayo, de una memoria, de una tesis -*quaerens quem devorat*,- ¿qué mejor oportunidad que el hegelianismo? Cada pizca que se tome de esto, es un tesoro para quien se apropie de ella.

Hegel decía que la filosofía pinta siempre todo en grises.

Por otra parte, de las causas reales y profundas de la dificultad de algunas partes de su obra, Hegel era perfectamente consciente. En 1812 le escribió a uno de sus discípulos, a propósito de su *Lógica*, "Lamento que se quejen de la dificultad de la exposición. La naturaleza misma de estas cuestiones abstractas hace que, cuando se las trata, no se le pueda dar al trabajo la facilidad de un libro de lectura ordinaria; la verdadera filosofía especulativa no puede, tampoco, adoptar la vestimenta y el estilo de Locke o de la filosofía francesa ordinaria. Para los no iniciados, aquélla debe aparecer, en lo que concierne a su contenido, como el mundo al revés, como en contradicción con todos los conceptos a los que están habituados y con lo que les parecía valioso según lo que se llama el sentido común".

Añadió, "Tengo confianza en este último y creo que al menos las ideas principales le serán accesibles (XVIII, I, 377).

IV. Hegel secreto

Hegel es excelente para encadenar largos periodos en los que la segunda parte anula casi totalmente lo que decía la primera. Las interrogantes parciales exigen que las respuestas se desvíen de la "proposición especulativa"; toleran o, más bien, piden respuestas; por ejemplo, ¿goza el alma humana de inmortalidad personal? El mundo, ¿es el resultado de una creación divina? La censura de prensa, ¿cumple con una función legítima e indispensable? ¿Realizó el reino de Prusia el Estado racional? El estado económico que actuó con severidad en 1830, ¿merece durar? A uno le hubiera encantado obtener respuestas de sí o no para tales preguntas. Pero las respuestas negativas habrían conducido a Hegel a la prisión o a la expulsión ...

Incluso en lo que concierne a su filosofía fundamental, especulativa, uno debe sorprenderse, igualmente, de la manera como Hegel la expone. En nuestros días se percibe un contraste sorprendente entre la claridad, la sistematización envolvente y la relativa brevedad de la presentación de ciertos comentadores, algunos particularmente competentes (XXXVI, XXXVIII) y la variación de los textos que comentan.

Él se quejaba de la incomprensión de sus discípulos. Pero el poeta Henri Heine, que le conocía bien y que había seguido algunos de sus cursos, incriminaba al maestro mismo con una humorada, "Creo que no quería ser comprendido; de allí viene su lenguaje complicado y también, quizás, su preferencia por las personas que sabía que no le entenderían ..."

De ninguna manera se trata de confirmar la tesis, en ocasiones audazmente expresada, de un esoterismo hegeliano global, de que Hegel había decidido mantener secreta su doctrina y no comunicarla sino a algunos fieles escogidos con mucho cuidado o, incluso, ¡confiarle a la posteridad el trabajo de adivinarla! De hecho, la doctrina fundamental de Hegel se encuentra en los "libros

canónicos"; se enriquece y se desarrolla en las *Lecciones*. Pero, una vez dicho esto, uno no puede sino constatar la discreción del filósofo acerca de ciertas cuestiones que, insignificantes a los ojos de algunos lectores, adquieren importancia si se las sitúa en la perspectiva adecuada; aquí, la evaluación depende de lo que uno investiga y de la manera como se entiende y se sitúa la filosofía en general.

En todo caso, desde hace mucho tiempo se ha supuesto que Hegel disimula algunas cosas importantes o no, puramente filosóficas o no, y que no las deja aparecer sino en ocasiones elegidas, con palabras encubiertas, para testigos excepcionales. Johannes Hoffmeister, uno de los editores más eficientes de las obras de Hegel, exageraba apenas cuando aseguraba que "sobre las cosas que le tocaban más directamente, Hegel mantuvo el más obstinado silencio" (*Dokumente zu Hegels Entwiclung*, 1936, p. 421).

La publicación de sus obras sufrió incidentes sorprendentes, fue el objeto de agrios pleitos, quedó inconclusa. Aquello de lo que disponemos, sufre de equívocos que sólo podría esperar disipar una investigación a fondo y que no rechazase *a priori* ningún testimonio. La doctrina se adorna con todo tipo de opiniones que, aparentemente, no se ligan de una manera necesaria al nudo sistemático. Y, además, un filósofo es también un hombre y, ¿quién no estaría tentado a interesarse en el hombre cuando éste es Hegel? Incluso sin su confesión, sus singularidades marcaron su filosofía universal. Tampoco está prohibido intentar explicar una filosofía *desde el exterior*, relacionándola a condiciones históricas, sociales e incluso biográficas. La curiosidad se agudiza a partir de que se sugiere un posible disimulo.

Los pequeños secretos de Hegel, la apreciación de su importancia relativa, sigue siendo una tarea abierta que surge de preocupaciones muy diversas: doctrina, actividad pública, opiniones, vida privada. La puesta en evidencia de sus consecuencias, en lo que concierne a la interpretación del pensamiento hegeliano, requiere de la mayor prudencia (XXVI).

Por ejemplo, se ha sabido muy tardíamente que Hegel, en su juventud, tuvo un hijo natural, ante el cual, por otra parte, él se

condujo de manera irreprochable. No hay nada de sorprendente que, teniendo en cuenta la opinión pública, sus propios proyectos universitarios, su situación familiar, el filósofo haya sido muy discreto sobre este tema. Pero, el primer editor de la *Correspondencia* de Hegel, su hijo Karl, excluyó de la colección todas las cartas en las que se encuentran alusiones a la existencia de ese hijo natural, así como las consecuencias desagradables que tuvo para el filósofo; cartas que, ciertamente no sólo tratan de él. ¿Cómo apartar todo interés de este aspecto de la vida de Hegel si, por otra parte, uno se lo concede a otros aspectos de esta vida como, por ejemplo, a la religión luterana, el origen suabo, la educación en el *Stift* de Tübingen, etc.? No se puede asegurar que este incidente no ejerció ninguna influencia sobre tal o cual detalle de la doctrina hegeliana, por ejemplo, sobre su concepción teórica de la familia, de las costumbres y de las inclinaciones de la juventud, etc.

El "secreto" hegeliano contiene facetas muy diversas. Así, a medida que se lleva a reparar parcialmente la negligencia de la que primeramente se resintió la herencia textual, se reencuentran numerosos manuscritos que Hegel se había abstenido de publicar. ¿Por qué esta abstención? Sin duda, la muerte hizo que muchos escritores no tuviesen tiempo de entregar al público todos sus escritos. Pero, en el caso de Hegel, se trataba, en ocasiones, de textos compuestos en su juventud, conservados a lo largo de toda su vida y los que, fácilmente se da uno cuenta ahora, eran *impublicables* en su tiempo, porque contravenían las directivas de la censura, se oponían al poder arbitrario o escandalizaban a la opinión común.

Tal es el caso, por ejemplo, de los ensayos que Hegel redactó entre 1793 y 1800 -tenía entre 23 y 30 años. Fue preciso esperar hasta 1907, sesenta y seis años después de la muerte de su autor, para que un erudito, Hermann Nohl, ¡los redescubriese y finalmente los publicase! Tienen títulos "atractivos": *Religión popular y cristianismo*, *La vida de Jesús* (II), *Lo positivo de la religión cristiana*, *El espíritu del cristianismo* (III) en total, 400 páginas. Su contenido, cuando no se afirma irreligioso y revolucionario, se muestra, en general, audazmente heterodoxo e impugnador. Su publicación, en vida de Hegel, habrían atraído sobre su autor las más graves sospechas y a

falta de persecuciones policiacas y judiciales, la misma no habría, ciertamente, favorecido la carrera universitaria a la que aspiraba el joven Hegel.

¿Surgen éstos trabajos de una "crisis de extravagancia juvenil" que un hombre supera razonablemente en su madurez? Es poco probable. Hegel ya se aproximaba a los treinta cuando los meditó. Él encontró, de 1800 a 1831, muchos pretextos o incluso incitaciones para destruirlos. Ahora bien, cuidadosamente guardó estos manuscritos, embarazosos y comprometedores por muchos motivos, legándolos, así, a la posteridad que no los acogió primeramente sino con indolencia y desdén.

Muchas otras obras de Hegel, a las que ahora les prestamos mucha atención, permanecieron secretas hasta una fecha relativamente reciente. Así sucedió con el famoso ensayo sobre *La Constitución de Alemania* (V), escrito en 1799 y ¡conocido por el público sólo hasta 1893! Comienza con la fórmula célebre a partir de entonces: "¡Alemania no es más un Estado!"

¡No había publicado Hegel, *anónimamente*, en 1798, su traducción anotada y comentada de la obra del revolucionario suizo Jean-Jacques Cart, *Lettres familières sur l'ancien rapport juridique du Pays de Vaud et de la ville de Berne*? Él no se jactó de inmediato y principalmente en Berlín, durante el periodo de la Santa Alianza. Si el Rey hubiese sabido ...

Con frecuencia, Hegel elogió, en sus "libros canónicos", la obediencia e incluso la sumisión, el respeto a las leyes y a los reglamentos. Pero, al mismo tiempo, redacta textos subversivos, publica anónimamente, se dedica a actividades sospechosas, mantiene relaciones comprometedoras, efectúa gestiones peligrosas. En Berlín, ¿no va a entrar en contacto con un detenido político, en las barbas de los carceleros, en un bote, por la noche, en compañía de algunos de sus estudiantes? (XXII, 241) El envejecimiento y las decepciones no le hicieron sentar cabeza completamente.

Habría que recordar, a este propósito, sus audacias como redactor en jefe de *La Gaceta de Bamberg*, en 1808. Hizo imprimir en su publicación informes tendenciosos en contra de las directivas de la

censura de prensa y, en esta ocasión, muy poco le faltó, y casi por azar, para conocer las prisiones del Reino de Baviera ...

La abundancia y la riqueza del contenido de las *Lecciones* de Berlín presentan un problema, a saber, ¿por qué Hegel no publicó nada? En el intervalo de 1818 a 1831, particularmente fecundo, Hegel no hizo aparecer, como obra nueva, sino el resumen de sus lecciones de filosofía del Derecho, "para uso de sus oyentes"(XII). Es para estos últimos, en un número limitado, que reservó la exclusividad de todo lo que creaba.

Actualmente uno se esfuerza en reconstruir estas *Lecciones de Berlín* gracias a cuadernos de estudiantes. Estos cuadernos de notas registran enseñanzas muy elaboradas, muy detalladas, muy precisas, cuyo texto Hegel fácilmente podría haber confiado a un editor, tras un simple arreglo.

¿Experimentó el sentimiento de imperfección? Ese mismo sentimiento, no le había impedido publicar su *Lógica* en 1812. ¿No confirman muy bien las *Lecciones* la intención de sistematizar que obsesionaba al filósofo? ¿Preveía, para más tarde, una redacción definitiva? Pero, entonces, ¿hasta cuándo esperaba vivir?

De hecho, el contenido teórico e ideológico de las *Lecciones* y también sus proyectos fundamentales y su estructura general, amenazaban con desagradar a las autoridades, provocar la censura, indignar a las ortodoxias religiosa y política.

Ya suscitaron vivas reacciones bajo su forma oral. Todos los repetidores elegidos por Hegel para ayudarlo en su enseñanza, fueron sucesivamente arrestados, acosados y perseguidos por la justicia y la policía prusianas, ciertamente, bajo pretextos aparentemente "personales", pero ¡no les sirvió como circunstancia atenuante el hecho de que enseñasen la doctrina hegeliana! (XXII, 121-38).

El esbozo de la *Filosofía del derecho* que Hegel no se arriesgó a hacer aparecer en 1820, no se le dispensó de censura y, a causa de esto, vio su publicación retardada por un año. En la Italia de la Restauración, esta obra permaneció prohibida ¡hasta ... 1848!

Tras la muerte de Hegel y la publicación de las *Lecciones* por los "amigos del difunto" y a pesar de todas las precauciones de éstos, las autoridades tomaron decisiones de censura que, con toda claridad, se aplicaban restrospectivamente. Visiblemente, a las autoridades no les gustaba la manera hegeliana de "interpretar" filosóficamente la religión y decidieron impedir cualquier tentativa de adoptarla. Una instrucción de censura de 1843, prescribe, "No hay que dar lugar a una tentativa que se presenta ahora con frecuencia y que es nociva para las bases religiosa y moral del pueblo y que consiste en atacar las verdades religiosas y reemplazarlas por deducciones filosóficas ...

Por otra parte, algunas lecciones de Hegel inmediatamente habían provocado protestas contra el ministerio de Educación que, relativamente liberal y favorable a Hegel, las había eludido. Un sacerdote católico había presentado una queja por ultraje a su religión en contra de la presentación que Hegel había hecho de la doctrina católica de la eucaristía. Las intrucciones oficiales, siguiendo el espíritu de la Santa Alianza, prohibían cualquier crítica malintencionada con respecto a las diversas confesiones cristianas, pero Hegel no las obedecía.

Ciertamente el discurso oral presentaba un peligro menor que el texto impreso. Las lecciones de Hegel parecen muy anodinas al final del siglo XX. Para juzgar su audacia, hay que situarlas en su época. El *Edicto de censura* de 1819 y sus decretos de aplicación se distinguieron por su brutalidad y por su precisión y la práctica policiaca franqueba sin vergüenza los límites jurídicos.

Un escritor, por poco conformista que fuese, debía renunciar o bien redactar con habilidad, dejando a los lectores avesados el esfuerzo de leer entre líneas. Hegel no podía escapar a esta servidumbre. La posteridad tiene el deber de restablecer su pensamiento auténtico, acerca de los temas álgidos, ayudándose de los vestigios de sus propósitos privados, de los testimonios de sus familiares, de todos los indicios disponibles. Todos los que vivieron y hablaron en un régimen de opresión, cuentan con esta lealtad y esta confianza de sus allegados. A éstos les toca efectuar investigaciones

pacientes, atar cabos de manera instructiva, evaluar los manojos de probabilidades, no dejarse engañar por las estratagemas de otros.

Hegel le concede gran importancia a la filiación de las doctrinas filosóficas sucesivas, a su localización en la historia temporal de las ideas tal como refleja los momentos del desarrollo eterno de la Idea. No se conoce bien una doctrina sino cuando se ha captado su génesis. Hegel mismo diseñó el encadenamiento de los antecedentes de su filosofía, síntesis activa de todo lo que la precedió.

El azar y la investigación metódica descubren, sin embargo, autores que ejercieron sobre él una influencia distinguible y que él nunca nombra (XXVI). O bien no hay conciencia del papel de información y orientación que desempeñaron, él los juzga insignificantes o los disimula. Pero, sea que los olvide o los oculte porque los recuerda muy bien, procede de una manera selectiva; uno se da cuenta de que aquellos cuyos nombres calla, son sospechosos o reprobados, hombres que actual o restrospectivamente merecieron el odio de las autoridades de los diversos Estados alemanes en los que Hegel se estableció sucesivamente; a saber, girondinos franceses, francmasones progresistas, jacobinos alemanes, heréticos y oposicionistas. Es muy difícil apreciar la importancia relativa de su influencia sobre Hegel, pero esta influencia es precisamente detectable, así como es muy evidente el interés o la estima que Hegel les otorga. Está abierta la investigación que les concierne; que ya ha permitido distinguir personalidades muy sorprendentes y significativas como, por ejemplo, Georg Forster, Rabaut de Saint-Etienne, Volney, Carnot, etc. Tal estudio revela que si Hegel creyó un deber callar nombres, también debió enmascarar actitudes, actuar de manera oculta, fingir.

Cuando se logran descubrir algunos ardides, quitar algunas máscaras, penetrar algunos secretos -e incluso si estas operaciones no se ejercen, efectivamente, sobre la representación que se da de la filosofía fundamental de Hegel,- ya no se puede confiar en los antiguos retratos del filósofo, que lo presentaban como una especie de espantajo, un pensador servil, un reaccionario limitado, un

belicista patriotero y, a pesar de su profundidad especulativa, un hombre ciego y flojo.

V. Las aventuras del hegelianismo

Se distinguen muchos tipos o niveles de hegelianismo. Primeramente, la doctrina de Hegel tal como se inscribe en los "libros canónicos"; Luego la que se obtiene cuando se les añaden las publicaciones póstumas, los manuscritos, los testimonios y documentos.

He aquí el hegelianismo de base, el bien propio de Hegel. El hegelianismo histórico se desarrolla luego, gracias a los propagandistas y a los exegetas, luego gracias a los discípulos, a los usuarios y a los plagiarios y, finalmente, también gracias a los críticos y a los adversarios, una inmensa proliferación de ideas más o menos directa y fielmente inspiradas por Hegel.

Algunos discípulos consagraron su vida a la propagación, a la explicación, a la paráfrasis de la obra de Hegel, como a quien se ha nombrado "el patriarca del hegelianismo", Karl-Ludwig Michelet (1801-1893). Aun cuando relativamente "moderado" en su interpretación de la doctrina, muestra con ejemplos que su desarrollo espontáneo la llevaría más bien a lo que se denomina la "izquierda hegeliana".

Pues esta filosofía que se jactaba de ser más sistemática y unitaria que cualquier otra, no ha conservado su unidad más que un instante tras la muerte de Hegel. Esta filosofía que alardeaba de ser fundamentalmente especulativa, pronto explotó en tendencias muy mundanas y comprometidas, ¡una izquierda y una derecha!

Una especie de "Escuela hegeliana", minada desde un principio por las disensiones, se había agrupado alrededor del maestro, al fin de su vida, dotada de su órgano propio, los *Anales de crítica científica*, fundado por el discípulo preferido, el amigo Edouard Gans (1798-1839). Éste era un jurista, liberal y un poco sansimoniano, muy ligado a Hegel, también perseguido a causa de esto, una personalidad distinguida, pero que no sobrevivió sino algunos años a su maestro.

Esta "escuela hegeliana" se dividió rápidamente entre las que se denominaron una "izquierda" y una "derecha" pero la línea de demarcación no se trazó de manera muy clara. Gran éxito para el hegelianismo pues, como Hegel lo había notado, "Un partido no prueba que es el vencedor sino escindiéndose, a su vez, en dos partidos ... De esta manera, el cisma que nace de un partido y que, para él, parece una desgracia, ¡manifiesta, más bien, su felicidad!" (VIII, II, 123).

Muerto Hegel, el espíritu filosófico no emigró a otro continente. Él efectuó su revolución en el interior de sí mismo, obligado por las circunstancias exteriores. De una manera hasta entonces inédita en filosofía, esta ruptura tuvo que ver primeramente con el problema religioso (XXIV) y con el problema político (XXV y XXVII). "El hegelianismo de base", cualquiera que fuese su discreción obligada y su prudencia, pronto se comprometió en las controversias públicas, se entregó deliberadamente a las exigencias de la historia real y viviente. La "derecha" y la "izquierda" hegelianas, en su expansión, revelaron lo que había contenido en germen el "hegelianismo de base".

La "derecha" reagrupó a los discípulos que se atenían estrictamente a la letra y a la forma ostensibles de la doctrina hegeliana o bien acentuaban las apariencias ortodoxas (en religión) y conservadoras (en política) de ésta, al mismo tiempo que se perdían aún más en la especulación desenfrenada. Así se privaron de toda posibilidad de hacer obra original y eficaz, se ligaron a lo que ya estaba muerto, traicionaron el espíritu del hegelianismo y ahora están completamente olvidados.

¿Quién, por ejemplo, soñaría en desenterrar los libros de Gabler (1786-1853), uno de los más mediocres y que, sin duda a causa de esto, fue llamado por las autoridades para que sucediera a Hegel en la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín? Con las mejores intenciones, él le hizo más mal al hegelianismo, por falta de espíritu, que el que le causó el viejo Schelling, a su vez llamado a Berlín por el rey de Prusia, con la misión expresa de "refutar" el hegelianismo. Quizás participa también, en esta orientación "derechista" del

hegelianismo, el teólogo Marheineke (1780-1846), quien intentó vaciar la dogmática cristiana (luterana) en el molde especulativo hegeliano, lo que implicaba, sin embargo, una audaz fusión y una peligrosa cristalización. Una empresa similar intentó Göschel (1781-1861) a quien Hegel le había concedido una aprobación matizada.

¡Todo se lo llevó el viento!

En cambio, el nombre Feuerbach (1804-1872) aún atrae la atención y su obra guarda, en cierta medida, un significado viviente, sobre todo porque intervino en la formación teórica de Marx y de Engels. Primeramente discípulo de Hegel, Feuerbach pronto tomó su distancia y desarrolló una filosofía que se quería y creía "materialista", en contra de un idealismo hegeliano del que no separó la dialéctica. Invirtiendo la relación hegeliana exotérica del hombre con Dios (Hegel mismo con frecuencia había sugerido esta inversión; XXIX, 98), Feuerbach elaboró una explicación antropológica de la religión. Llegó a una extraña filosofía del amor considerado como la base de la vida social y cultural del género humano. Sucede que aún se leen sus obras principales, la *Esencia del cristianismo* (1841), los *Principios de la filosofía del porvenir* (1843).

En su crítica radical del cristianismo lo había precedido Frederic Strauss (1808-1894) cuya primera obra, *La vida de Jesús* (1835) causó un escándalo. De hecho, no se mostraba ni más heterodoxa ni más irreligiosa que Hegel en su propia *Vida de Jesús*, de la que entonces se ignoraba su existencia. Strauss acentuó posteriormente el carácter irreligioso de su pensamiento en su libro *La doctrina cristiana de la fe en su combate en contra de la ciencia moderna* (1840).

Bruno Bauer siguió la misma vía. En1840 había cooperado en la reedición de las*Lecciones sobre la filosofía de la religión* en las Obras completas de Hegel propiciada por los "Amigos del difunto" y, sin duda, la realización de esta tarea no había contribuido a su edificación. También en 1840, se animó a hacer pública su *Crítica de la historia evangélica de San Juan* y, en 1841-1842, su *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos*. Bauer vio en los *Evangelios* creaciones libres de sus autores, similares a obras de arte. Él

desembocó en un ateísmo explícito. El gobierno prusiano, en 1842, le retiró el derecho de enseñar.

Los libros de Feuerbach, de Strauss, de Bauer, levantaron ardientes polémicas y, con frecuencia, a causa de este tumulto el "hegelianismo", actualizado de manera un tanto ruda, lo conoció el gran público, en particular en Francia, donde no se tenían escrúpulos en atribuirle al maestro la responsabilidad del ateísmo profesado por insolentes discípulos. Es verdad que la suposición de ateísmo había pesado sobre Hegel antes de que ellos se encargaran así de confirmarla.

Las controversias teológicas, movidas desde un punto de vista especulativo y a las que estos "jóvenes hegelianos" se entregaban apasionadamente, desempeñaron un papel importante en la historia de las ideas, en una época en la que la religión gozaba, en Alemania, de una posición práctica e ideológica dominante. Parecen ahora muy anticuadas.

A causa del individualismo persistente, e incluso muy exacerbado de algunas categorías sociales, la obra de Max Stirner (en realidad Caspar Schmidt, 1806-1856) puede parecer menos caduca. En este autor se manifiesta un no conformismo espectacular, con aire anarquista y de apariencia audaz. Los jóvenes hegelianos, subversivos en religión, en ocasiones continuaban siendo conservadores en política como Strauss o, a la inversa. En Stirner, la exaltación de la revuelta individualista alcanza una especie de paroxismo y proporciona el modelo de muchos "izquierdismos" posteriores. En su célebre libro, *El único y su propiedad* (1844), Stirner hacía la apología del yo "egoísta", criterio de toda verdad y de todo valor, en oposición al "concepto" de hombre, al reino de la Idea, a la jerarquía. Pero se puede mostrar que Stirner practica, en gran medida, la especulación de tipo hegeliano.

La doctrina hegeliana impregna también, en Alemania, una descendencia puramente universitaria, tranquila, erudita e insignificante. Es larga la lista de los profesores que enseñaron conscientemente a Hegel y que no dejaron ninguna huella fuera de los anuarios.

Cuando la agitación "joven hegeliana", puramente intelectual se tranquilizó, el hegelianismo sufrió en Alemania un asalto de denigración y luego un largo olvido. Este fenómeno merecería un análisis cuidadoso. Hasta ahora ha quedado como algo inexplicado. No se interrumpió verdaderamente sino hasta después de la segunda guerra mundial, por un "Renacimiento de Hegel", inspirado en filosofías de la vida y de la existencia.

Mientras tanto, la reputación de Hegel había pasado las fronteras con dificultad y su pensamiento inspiró avances originales en muchos países.

En Italia marcó profundamente la evolución de la cultura. Basta, para convencerse de esto, citar los nombres de Spaventa, Mariano,Ercole y, sobre todo, el de Croce.

En Inglaterra, Green (1836-1882) se sirvió de ella para restaurar epistemológicamente el idealismo en contra de las tendencias empiristas desvanecientes y, en este camino, lo siguieron filósofos tales como Wallace, Caird, Bradley, Bosanquet, Taggart, Baillie.

En Rusia, la resonancia del hegelianismo, captada de manera un poco superficial e inmediatamente acentuada en un sentido liberal, se vuelve a encontrar en pensadores revolucionarios tales como Bakunin, Bielinski, Herzen (XL). Este último, que pasó directamente del hegelianismo al sansimonismo, ¿no proclamaba que la dialéctica es el álgebra de la revolución?

Sería cansado seguir el rastro de todas las prolongaciones del hegelianismo en el mundo.

En Francia, la fortuna de Hegel toma un aspecto singular.

Aquí, lo menos que se puede decir es que Hegel ha sido, primeramente, muy mal recibido. La acogida que se le reservó lindaba con la grosería; se detestaba a ese extranjero, se desconfiaba de ese espíritu confuso, de ese místico raro, de ese pensador en sandalias.

Qué ingratitud hacia un hombre que había dado testimonio, con respecto a Francia, de una viva simpatía, ¡de una constante admiración!

Con frecuencia se ha señalado el papel extraordinario que desempeñó Francia, y la historia de Francia, en la *Fenomenología del espíritu*, como fuente de referencias históricas y literarias, como álbum de ilustraciones institucionales y dramáticas.

Hegel, no lo olvidemos, nacido en 1770 y muerto en 1831, aún es, en su mitad , un hombre del siglo XVIII; ahora bien, el siglo XVIII es, aún más que el XVII, el siglo francés por excelencia. Sin duda, Hegel se inspiró muy profundamente en los filósofos griegos y luego en los grandes pensadores alemanes que lo habían precedido, Böhme, Leibniz, Kant, Fichte, etc. Conviene no exagerar la influencia francesa que se ejerció sobre él, que no deja de ser sorprendente. Él se interesa apasionadamente por Jean-Jacques Rousseau, admira a Montesquieu y a Voltaire.

¡Y en qué términos elogiosos se ha expresado, en general, sobre el espíritu francés, la voluntad, el sentido práctico, la energía de los franceses! (XXIX, 121).

Estos homenajes no se le han pagado.

Es que por mucho tiempo prevaleció en Francia una imagen de Hegel que ya se había trazado, desde 1804, con una especie de genio premonitorio, un joven casi desconocido; preceptor en un castillo cercano a Poitiers.Schweighaeuser, en un artículo bien documentado, presentaba a Hegel como el discípulo de Schelling que podía parecer en esa época, y le atribuía características que, durante un siglo, le quedaron indeleblemente asociadas; oscuridad, metafísica, rareza, panteísmo cercano al ateísmo sospechoso, en todo caso para la Francia católica, spinocismo secreto; todo lo que se necesitaba para que la Francia oficial y la opinión pública rechazasen a este réprobo.

Esta reputación, en adelante, precedió a Hegel por doquier.

Muy pronto se le añadieron sospechas políticas, al verse diseminadas en Francia las ideas de Hegel en este dominio por los *Jóvenes hegelianos* más o menos revolucionarios y, sobre todo, por el más prestigioso de ellos, sansimoniano primeramente, luego amigo de Marx, el poeta Henri Heine quien residía en París.

Para ilustrar la manera como Hegel era interpretado en Francia, en la época de su muerte, basta, sin duda, citar esta apreciación que se encuentra en una carta de Lamennais a la condesa de Senft, "Voy a intentar ahora conocer un poco a Hegel, un alemán de mucho mérito, con el que estamos en relación, llama *¡el Platón del anticristo!*"

Hay que tomar clara conciencia del ambiente moral en el que, en Francia, surgía esta presentación de Hegel; primero la Restauración, luego la Monarquía de Julio, la era de la preponderancia casi exclusiva del espiritualismo, principalmente católico.

La incomprensión francesa con respecto a Hegel, no se ha debido únicamente a la ignorancia del alemán. Proviene de una desconfianza y de una hostilidad hacia la ideología que se supone, con razón o sin ella, impía y revolucionaria.

A causa de esto, el conocimiento objetivo y relativamente imparcial de la obra de Hegel no se introdujo sino muy lentamente en Francia.

Desde el principio, estuvo comprometida con las empresas filosóficas confusas de Victor Cousin (1792-1867), a quien Hegel había recibido en Heidelberg en 1817 y, más tarde, había ayudado en ocasión de su arresto fantástico luego de un viaje a Alemania (XXII, 192). Cousin no comprendía gran cosa la dialéctica hegeliana pero, sin embargo, pretendía mezclarla en sus propios extravíos eclécticos. Por otra parte, lo hizo sin jamás citar expresamente a Hegel. Así pues, no enseñó la filosofía hegeliana por sí misma, sino que, más bien, la despojó de ideas, la expuso a la rapiña dedicándose, en ocasiones, a verdaderos plagios. Parece que Hegel mismo, más divertido que indignado, declaró, "Me ha tomado algunos peces, pero ¡para ahogarlos en su propia salsa!" Y esta salsa de la que habla Hegel, era la salsa ¡de un "caldo ecléctico"!

Cousin se alejó rápidamente del hegelianismo para incorporarse a la filosofía más ortodoxa de Schelling.

Entonces aparecieron trabajos modestos y serios que hicieron conocer a los especialistas el verdadero sistema de Hegel (uno piensa en Willm, en Ott, etc.) y los traductores comenzaron a poner manos a la obra. Las ideas de Hegel pudieron inspirar, parcialmente, a

algunos filósofos franceses, Vacherot, Taine. Luego, como casi por doquier, cayó en el olvido.

En Francia, Hegel jamás ha sido verdaderamente conocido y estimado por sí mismo hasta una época muy reciente. La Universidad lo ignoraba. Las cosas, desde este punto de vista, no habían evolucionado sino un poco antes de la última guerra mundial. Un primer signo de despertar lo dió el libro de Jen Wahl, *El malestar de la conciencia* (1929). Un poco más tarde apareció el feliz trabajo de rehabilitación del pensamiento político de Hegel de Eric Weil, *Hegel y el Estado*.

Mientras tanto, se había producido la verdadera apertura. Finalmente, en 1939-1940, Jean Hyppolite les proporcionaba a los franceses iuna traducción de la *Fenomenología del espíritu!*. La aclaró con una interpretación magistral en su tesis de doctorado (XXXV).

Kojève había dado sus célebres cursos de *Introducción a la lectura de Hegel* que no obtuvieron eficacia, sino por su publicación después de la guerra. Koyré había publicado breves pero profundos artículos sobre el pensamiento de Hegel durante el periodo de Jena.

Es tan sólo después de la segunda guerra mundial que este movimiento alcanzó toda su amplitud y en condiciones muy particulares.

Por una parte, en efecto, el existencialismo, en la época de su triunfo, intentó "recuperar" más o menos a Hegel para su beneficio, insistiendo, para esto,en las obras de juventud y deteniéndose, de manera muy particular, en la *Fenomenología*. El existencialismo oponía las obras de juventud, vivientes, existenciales, dramáticas, a las obras de la madurez, la *Enciclopedia*, por ejemplo, consideradas como los signos de un pensamiento esclerosado, envejecido, reconciliador.

Por otra parte, cierto número de intérpretes de Hegel desearon comprenderlo leyéndolo con los ojos de Marx. Pero entonces se produjeron los más extraños deslizamientos del pensamiento y los engaños más sorprendentes. Creyendo explicar a Hegel gracias a Marx, de hecho muchos de ellos explicaron a Marx gracias a Hegel, al reducirlo, en ocasiones, en lo esencial, a Hegel.

Otras corrientes de interpretación, más amplias y más ricas, se desarrollaron paralelamente, en particular en el sentido religioso, bajo el impulso de Gaston Fessard (SJ) y de Marcel Régnier (SJ) (XXVIII). Éstas continúan extendiéndose. Muchos espíritus profundamente religiosos de entre los más eminentes, se dedican en Francia al estudio, a la explicación, a la propagación del hegelianismo. Por otra parte, una teología muy transformada a partir de 1830, incluso obtiene de Hegel algo con qué enriquecerse (XXXIV). Quizás, algunos esperan descubrir en él al Aristóteles de los tiempos modernos, capaz de inspirar a un nuevo Santo Tomás. Estos trabajos muy minuciosos y concienzudos contribuyen a facilitar y a profundizar el conocimiento de Hegel que ahora comienzan a adquirir los franceses.

Pero esta situación compleja, esta repartición del pensamiento hegeliano entre muchos herederos concurrentes, despierta problemas y graves dificultades. En particular, provoca reacciones negativas muy violentas, y también intelectualmente muy fructíferas, por parte de ciertos marxistas que han protestado en contra de la aproximación de Marx a Hegel, este idealista, este teólogo y en contra de una reducción excesiva del pensamiento de Marx al de Hegel. Ellos han llegado al extremo opuesto. Han negado, entonces, cualquier influencia del segundo sobre el primero.

VI. Hegel y Marx

Hegel, en gran medida, le debe a Marx su gloria póstuma, porque éste no negó jamás su deuda. Si Hegel aportó mucho a Marx, éste lo hizo rendir al céntuplo. E incluso quienes buscan enfrentarlos o quienes se refugian en Hegel para evitarlo, no harían esta elección si Marx no estuviese ahí. Tras haberlo constatado, uno puede regocijarse o deplorarlo, pero el hecho sigue en pié.

Ahora bien, el resplandor de ese reflejo a los aproximadamente 150 años de la muerte de Hegel, se encuentra, paradójicamente, empañado y reavivado a la vez, modificado en todo caso, por controversias agudas (XXIX, 203-28).

Los existencialistas que intentaron, no hace mucho, reducir Marx a Hegel, enriquecieron efectivamente su contenido filosófico y valoraron más ciertos aspectos, hasta entonces pasados por alto, del hegelianismo y del marxismo. Pero corrieron el peligro de borrar la originalidad de Marx y, como consecuencia, debilitar el filo revolucionario de su doctrina.

A causa de esto, así como por otros motivos, los "marxistas" se han alzado en contra de esta tentativa de asimilación. Algunos de ellos, llevados por un impulso filosófico más "moderno", incluso han llegado a cuestionar la existencia de la menor influencia de Hegel sobre Marx. Pretenden que este último no habría recibido del primero ninguna herencia positiva, y que ni siquiera habría reaccionado en contra de Hegel; que entre los dos grandes pensadores, hablando con precisión, no subsistiría *ninguna relación*.

Esta negación radical atrae sobre Hegel la atención de aquellos a quienes, hasta entonces, les había sido indiferente. El resultado de la discusión no carece de importancia. Se trata, a propósito de un ejemplo privilegiado, el de Hegel y Marx, de saber si la discontinuidad reina absolutamente en todos los dominios, si no hay ni mundo, ni género humano, ni historia y, sobre todo, historia de las teorías y de las ideas, si los cambios constatables toman siempre la forma de una subversión y nunca la de una inversión o de una revolución (XLII).

En este caso particular, el problema se formula brevemente, ¿hizo Marx fructificar en sus obras, en la medida que fuese, un método e ideas recibidas de Hegel? ¿Se cuenta el hegelianismo, como lo pretendía Lenin, entre las "tres fuentes" del marxismo? O bien, por el contrario, ¿se presentan las dos teorías como totalmente *extrañas* la una de la otra?

Estas preguntas se refieren a la naturaleza y al destino del hegelianismo y también incumben tanto a los partidarios de las doctrinas de Marx, como a sus adversarios, pues la respuesta determina el juicio que se dará sobre el grado de lucidez del que Marx hizo gala en la determinación de su propia posición filosófica y, por

esto, en la conciencia de la obra teórica y práctica que realizó efectivamente.

Por otra parte, estas preguntas son nuevas. La reunión de los nombres de Hegel y de Marx no suscitaba, hasta hace poco, ninguna dificultad ni ningún peligro. De manera muy general, hasta hace algunos años, no se prohibía establecer ligas y efectuar comparaciones, en la literatura, la ciencia o la filosofía, entre alguien y algún otro y entre algo y alguna otra cosa. En efecto, se admitía espontáneamente o tras reflexión, que existía *un* mundo y, en este mundo, niveles o tipos de realidades específicas; en la unicidad subordinada y en la unicidad última, todo se encuentra en relación simultánea o sucesiva. La tarea consiste, entonces, en precisar el grado de proximidad, de fuerza o de inmediatez de las relaciones consideradas en cada caso particular.

En un mundo así, donde toda actividad intelectual parece depender, en cierta medida, entre otras relaciones descubribles, de sus antecedentes del mismo tipo, la filiación de Hegel a Marx parecía evidente, estrecha, deslumbrante.

Entonces se erigió el monumento a un Hegel memorable, el más grande filósofo idealista, el autor de una *Fenomenología del espíritu* y de una *Filosofía de la historia* donde se manifiesta un sentido histórico elevado; también el fundador, en lo esencial, de una lógica nueva, la dialéctica, una lógica de la interdependencia universal, de la inseparabilidad y de la unidad de los contrarios, de la superación de las rupturas, del devenir. Hegel nació en 1770 y murió en 1831 y Marx tomó cronológicamente el relevo; él nació en 1818, cuando Hegel comenzaba a enseñar en Berlín y murió en 1883. Ahí se situaba una *inversión* revolucionaria de la filosofía, inaudita, del idealismo extremo al materialismo auténtico. Marx se afirmaba, a la vez, como el economista, el autor de *El Capital*, como el historiador de *La guerra civil en Francia*, y del *18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, el revolucionario fundador y animador de la *Primera Internacional*. Pero, también, como el primer filósofo verdaderamente materialista -gracias al cambio del hegelianismo,- el creador de una filosofía

nueva de la historia, el materialismo histórico, apoyado sobre una visión original del mundo, el materialismo dialéctico.

El idealismo en filosofía se opone, ciertamente, al materialismo pero, hasta una época muy reciente, se admitía que, sin embargo, podía establecerse un parentesco entre el idealismo de Hegel y el materialismo de Marx, aun cuando no fuese sino por contradicción -nada hay más inseparable que ¡los enemigos encarnizados!- y esto a causa del uso de un mismo método, la dialéctica, aplicado por el segundo, sin embargo, al examen y a la exposición de procesos diferentes.

Así mismo, Marx se proclamó con orgullo y constantemente como el "discípulo de ese gran pensador" que, a sus ojos, nunca dejó de serlo Hegel. A ningún otro de sus antecesores le rinde un homenaje semejante.

Por otra parte, la continuidad del desarrollo de un conjunto metodológico, de Hegel a Marx, se encuentra testificado por expertos de los que nadie, ni amigos ni enemigos, hasta una época reciente, ponía en duda su competencia.

No sólo Engels, el *alter ego* de Marx, se mantuvo fiel a Hegel, sino Lenin mismo, tras haber estudiado y aplicado constantemente la doctrina de Marx, en 1916, a los cuarenta y seis años y al inicio de la revolución política que él premeditaba, se puso a leer y a analizar minuciosamente los textos más difíciles de Hegel. No juzgó ni superfluo ni inoportuno, en el momento mismo de la preparación de la Revolución rusa, dedicarse a ese lento y largo trabajo filosófico. Una de las conclusiones que extrajo continúa sorprendiendo a algunos "leninistas", a saber, "Aforismo: no se puede comprender perfectamente *El Capital* de Marx y, en particular, su primer capítulo, sin haber estudiado a fondo y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel. Así, ningún marxista ha comprendido a Marx, medio siglo después de él" (*Cuadernos filosóficos*, París, 1955, p. 149).

Esto él lo asegura precisamente medio siglo después de la publicación del primer libro de *El Capital* y, por tanto, confiesa que hasta 1916, fecha de su lectura profunda de Hegel, él mismo no se encontraba en situación de entender *perfectamente* la doctrina de

Marx. También, para evitarles una desgracia parecida a sus propios discípulos, les aconseja familiarizarse con el pensamiento de Hegel. En un artículo consagrado al "materialismo militante", dos años antes de su muerte, y que toma, así, el carácter de un testamento filosófico, exige la fundación, no como los ingenuos la podrían esperar, de una "sociedad para el estudio de la dialéctica marxista", sino más bien, sabiendo lo que se podría obtener, de una "sociedad de los amigos materialistas de la *dialéctica hegeliana*".

Los discípulos no respetaron esta última voluntad de su maestro, en el orden filosófico. Esta sociedad, orientada hacia la dialéctica hegeliana no vió jamás la luz. La deuda filosófica profunda de Marx a Hegel, reconocida por el mismo Marx, avalada por testigos eminentes, ya se veía cuestionada. Los historiadores actuales del marxismo la niegan de manera absoluta. Estos se reclutan, más bien, de manera consecuente, entre los adversarios del marxismo. Pero también se les encuentra entre sus partidarios o, incluso, el colmo, entre los partidarios de Lenin, como si fundasen, frente al proyecto de aquél, una "sociedad de los ¡*enemigos* materialistas de la dialéctica hegeliana!"

En su opinión, la dialéctica de Marx ignora la de Hegel. Por otra parte, todo se ha separado y, por tanto, también estos dos autores. Vivimos, si esto es posible, en el disparate. Las formas de pensar, las estructuras intelectuales, los sistemas de condiciones de conocimiento, las culturas, se muestran totalmente heterogéneas y heteróclitas. Entre Marx y sus predecesores, se produjo una "ruptura radical".

De hecho, Marx pensó y dijo todo lo contrario.

Para él hay una historia del pensamiento incluso si, evidentemente, no es autónoma y, por otra parte, como él se ha vanagloriado, Hegel fue "el primero que comprendió la historia de la filosofía en su conjunto" (Carta a Lasalle, 1858, *Marx-Engels-Werke*, XXIX, p. 549). Es en contra de los discontinuistas absolutos ¡que Marx dirige el combate!

Al rehabilitar en contra de ellos la interdependencia (*Zusammenhang*) y la acción recíproca (*Wechselwirkung*) de los

elementos, distinguidos en una totalidad procesal; al buscar por doquier, en lo que concierne a las realidades determinadas y finitas, los cambios, las alteraciones, los tránsitos, al restaurar la fe en el devenir de las ideas, de las teorías, de los problemas, Hegel, y Marx tras él, polemizaron en contra de muy viejas concepciones filosóficas.

La vuelta a estas viejas filosofías absolutamente discontinuistas, comprometía radicalmente la validez del marxismo. Había que escoger: o bien Marx, pero con la herencia hegeliana o para nada Marx. En efecto, ¿qué podría persistir del pensamiento de Marx y Engels si, sobre las propuestas más fundamentales, lo que ellos mismos dicen de aquéllas no es verosímil?

No consideran su relación filosófica con Hegel como secundaria e insignificante. Insisten, por el contrario, en señalar su importancia. Contra viento y marea, críticas y debates, mantuvieron su alianza con Hegel y, en un ambiente intelectual totalmente hostil al hegelianismo, ¡saben que esta fidelidad les costará!

Cuando Marx y Engels, inseparables, recuerdan a Hegel, " ese tipo colosal al que debemos tanto" (*Marx-Engels-Werke*, XXXIII, p. 665), ciertamente no imaginan que un día algunos de sus partidarios mirarán a Hegel como a un ser de otro mundo.

Ellos mismos denuncian la incomprensión de sus contemporáneos con respecto al hegelianismo, por ejemplo, el que expresa uno de sus críticos, Lange: "Lo que dice este Lange del método hegeliano y de mi aplicación de este último, es verdaderamente infantil. Primeramente, él no comprende *nada* del método de Hegel y, en segundo lugar, a causa de esto, él comprende aún menos mi manera crítica de emplear este método ... Este señor Lange se sorprende de que Engels, yo, etc., tomemos *en serio* ese "perro muerto" de Hegel en tanto que Büchner, Lange, el Dr. Dühring, Fechner, etc., están de acuerdo en pensar que, desde hace mucho tiempo, han enterrado a ese *poor deer*. Lange es tan ingenuo como para decir que me muevo "con rara agilidad" en la materia empírica. Él ni siquiera supone que esta "facilidad en el tratamiento de la materia" no es absolutamente

más que una paráfrasis del *método* de tratar la materia, es decir, del método dialéctico" (Carta a Kugelmann, 27 de junio de 1870).

Este texto concuerda con un pasaje bien conocido del *Postfacio* de la 2ª edición de *El Capital.* Marx, en 1873, expresa su desprecio por los contemporáneos que desprecian a Hegel:

"Hace cerca de treinta años, cuando la dialéctica hegeliana estaba aún de moda, critiqué sus aspectos engañadores. Pero, mientras trabajaba en el primer tomo de *El Capital*, los desagradables epígonos, pretenciosos y mediocres, que tienen la altura del adoquín en la Alemania culta, se complacían en tratar a Hegel como el buen Moses Mendelsohn, en tiempos de Lessing, trataba a Spinoza, es decir, como "perro muerto" ..."

Él precisa que no tan sólo ha retenido parte del contenido y el método de Hegel, sino que, además, ha retomado, en ocasiones, el estilo del filósofo, "... e incluso (*sogar*) tengo una especie de coquetería para usar, aquí y allá, en el capítulo sobre el valor, la manera de expresarse que le es propia".

Marx no tiene ninguna duda: "La mistificación que la dialéctica sufrió en manos de Hegel no impide, de ninguna manera, que sea él quien por primera vez expuso sus formas generales de movimiento, de manera amplia y consciente" (*Postfacio* a la 2ª edición del *Capital Marx-Engels-Werke*, XXIII, p. 27).

Marx y Engels elaboraron una filosofía muy diferente de la de Hegel. Pero no pensaron que la edificaban globalmente a partir de nada. En ciertos aspectos la oponen al hegelianismo, pero no dejan de retener lo que les parece ser la enseñanza esencial de aquél. Para ellos, el método dialéctico se aplica igualmente sobre una base filosófica materialista como sobre una base filosófica contraria, idealista.

No se acabaría la enumeración de todos los testimonios de apego al pensamiento de Hegel por parte de Marx y de Engels, lo que éste no duda en llamar ¡la "piedad"! (*Pietät*)

Si se duda de esto es porque, entonces, se le aplica a Marx una especie de psicoanálisis epistémico y se le trata como él mismo trató a cualquiera de los filósofos anteriores de los que denunciaba su falta

de lucidez, al no percibir ellos mismos las condiciones concretas de su actividad intelectual. Marx se descalificaría si se expusiese al mismo reproche.

Pero el respeto a una filiación no implica el abandono de una identidad propia. Los elogios fervientes que Marx y Engels le dedican a Hegel, no les impide distinguir claramente su doctrina. El marxismo no es el hegelianismo. De otra manera, la palabra *marxismo* perdería todo significado. Pero, ¡también el hegelianismo perdería sus razones de sobrevivir!

Marx marca con mucha claridad la diferencia o la oposición: "Mi método de pensamiento no es el método hegeliano, puesto que yo soy materialista y Hegel es idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica, pero sólo tras despojarla de su forma mística y es esto precisamente lo que distingue a *mi* método". Distinción y modificación no significan aniquilación.

Marx vivió en una época distinta a la de Hegel. Le atribuye el papel del filósofo de la burguesía mientras que él, en otro mundo económico y social, aspira a ser el filósofo de un proletariado que aún no se había manifestado de manera autónoma cuando Hegel observaba la vida económica y social.

A causa de esto y también por otros motivos, difieren profundamente las actitudes vitales de los dos hombres. Hegel se contenta -pero esto ¡ya es mucho!- con "comprender lo que es", como él lo dice. Marx quiere, además, provocar una *transformación* de lo que es y participar en esta transformación del mundo: así pues, hay multiples diferencias, que sería muy largo enumerar.

Mucho se puede hablar sobre la cuestión de quienes sean los herederos legítimos de Hegel ¿Los que se le asemejan hasta confundirse con él y que, de alguna manera, le fotocopian? ¿O los que, en condiciones nuevas, hacen una cosa diferente que él pero, también, se inspiran en él y, por tanto, quizás, lo continuan?

CAPÍTULO II

LA HERENCIA HEGELIANA

I. Sistema y religión

¿Qué conviene conservar de Hegel? Cada uno de quienes proceden a hacer el inventario y la historia del hegelianismo, por esquemáticos que sean, muestran que las selecciones difieren profundamente las unas de las otras. Entonces, se trata de una elección entre otras posibles o de una visión particular que otros observadores pueden no aceptar. Sin embargo, cualquiera que sea la parcialidad y, en todo caso, la limitación involuntaria de una presentación del pensamiento de Hegel por alguien que no sea él, puede servir, por simplificación o por contraste, para captarlo mejor en su expresión original y en toda su extensión.

Uno no se escapa a la necesidad de definir a Hegel , su filosofía es *un idealismo*, como todos lo reconocen y, quizás, incluso *el idealismo*, era su ambición (XI, 503 y 590).

Sin embargo, muchos idealistas, cuando toman un baño de hegelianismo, se sienten incómodos, en tanto que algunos materialistas experimentan placer.

¿En qué consiste el idealismo hegeliano? Nuestro tiempo introduce criterios nuevos para el tratamiento de una pregunta así. No se detecta siempre el idealismo en donde sus autores creen haberlo encontrado. Se puede ser idealista sin saberlo, se puede ser menos idealista de lo que uno cree. Sobre esto último, en lo que concierne a Hegel y a pesar de algunas complicaciones, la duda parece quedar excluida.

Su idealismo se liga íntimamente a su sistema, es decir, a la totalidad arquitectónica y dinámica, orgánica, que expresa su pensamiento, sea que esta organicidad no concierna verdaderamente, como lo señalan algunos, sino al basamento puramente especulativo que plantea la *Ciencia de la lógica*, o que se extienda, como lo pretenden algunos de sus discípulos y editores, al

extienda, como lo pretenden algunos de sus discípulos y editores, al conjunto de deducciones y de derivaciones lejanas que desarrolla la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Si se acepta distinguir el idealismo del materialismo por el orden inverso de dependencia del pensamiento y de la materia en el interior del sistema, entonces, en Hegel, el idealismo efectivo responde muy bien al idealismo anunciado.

A este respecto, no se muestra ni más paradójico ni más ingenuo que otro idealismo. Hegel no disimula una de las fuentes principales, misma que, por otra parte, se tiene como una especie de ilustración anticipatoria y, sin embargo, satisfactoria de su doctrina, esto es, la religión cristiana en su modelo luterano.

Según esta religión, en su principio, Dios existe primeramente en tanto que ser puramente espiritual; luego crea el mundo, incluido el hombre, y, finalmente, envía a su hijo a este mundo, originalmente natural, a fin de espiritualizarlo y de rescatar a la criatura humana que, se ha desviado de su creador.

El sistema hegeliano se edifica sobre este plan, un poco modificado, y luego de una "laicisación" aparente. "Dios" se convierte en la "Idea" absoluta y totalizadora pero, inconsciente de sí.

Como consecuencia, es posible estudiar la Idea en su funcionamiento puro y entonces es "como el pensamiento de Dios antes de la creación" (X, I, 19); esto forma el objeto de la *Lógica*.

Luego se pueden seguir los efectos que se derivan de la "decisión" que toma la Idea, de "hacerse Naturaleza" (XI, 463), es decir, de devenir en lo que hay de más externo y extraño a ella misma y, de alguna manera, es, entonces, "como el mundo después de la creación divina"; esto forma el objeto de la *Filosofía de la naturaleza*.

Finalmente se puede analizar la historia de la recuperación y de la reinteriorización de este mundo exterior natural. El concepto, encarnado en el hombre, reconquista la naturaleza y la restituye a la Idea, proceso gracias al cual se hace objetivo, se realiza como espíritu y nosotros tenemos que ver con el destino espiritual del mundo; esto forma el objeto de la *Filosofía del espíritu*.

¿Cómo es que una filosofía inmersa en la ideología religiosa cristiana, cuyo autor apela a la religión expresamente, cualesquiera que sean las reservas que se puedan tener con respecto a su sinceridad y ortodoxia; cómo, pues, se podría rechazar?. Se impone, como exigencia mínima, a todo pensador cristiano. De la manera como se pone en obra y se enriquece depende, desde este punto de vista, la apreciación del valor relativo de las diversas filosofías cristianas. Hegel realiza una proeza notable que suscita la admiración de numerosos lectores cristianos, aun cuando, con frecuencia, corre el riesgo de desbordar los cauces tradicionales del Cristianismo.

Sin embargo, no es en este esquema, ni en su aplicación y su desarrollo, ni en la acumulación de todos los conocimientos contemporáneos, ¡que se puede esperar descubrir la originalidad de Hegel! Por el contrario, la estructura fundamental del sistema tiende, más bien, a garantizar cierta fidelidad de Hegel a las creencias y a los conceptos establecidos, a un sistema epistemológico y cultural milenario. Su trama, mantenida por Hegel, explica la adhesión que enminentes pensadores cristianos aportan al hegelianismo.

Pero, evidentemente, la originalidad de Hegel se revela, más bien, en las diferencias que el sistema hegeliano exhibe, en comparación con sus antecedentes. Por ejemplo, él se distingue por pretender ser exhaustivo. La mayoría de las doctrinas anteriores se limitaban a explotar filosóficamente uno u otro de los segmentos del esquema sistemático y, principalmente, los dos primeros, esto es, Dios, la Naturaleza, la relación de Dios (el espíritu) y la naturaleza (la materia). Insisten menos en el tercero: la realización objetiva del espíritu en el mundo, por la mediación del hombre. Pero Hegel, transponiendo especulativamente la religión con audacia y, por esto mismo, quizás traicionándola o deformándola, interpreta filosóficamente toda la realidad histórica, la Ciudad, la historia, las civilizaciones ... ¡y la religión misma!

El sistema hegeliano intenta rectificar, más o menos subrepticiamente, el orden teórico tradicional establecido entre las diversas instancias de lo real. Él parte de la Idea y vuelve a la Idea, sin cesar jamás de permanecer en la Idea. Esta inmanencia no deja

de ser sospechosa o inquietante para un espíritu religioso pero, igualmente, funda una manera, entre otras, de salvar especulativamente una religión en peligro. También pone en aprietos, de inmediato, a un espíritu idealista ordinario pero la Idea no es por esto menos la Idea, de la que todo parte y a la que todo vuelve y Hegel no ha elegido arbitrariamente este nombre que evoca, de inmediato, el recuerdo de las filosofías platónica y neoplatónica (IX, 130-1).

Así pues, sería inútil impugnar la calidad de idealismo a una doctrina que lo justifica de manera tan abierta, mientras que uno se debe resignar a atribuírselo a tantas otras filosofías que la rechazan explícitamente y que se imaginan combatir sus implicaciones en tanto que, llenas de ilusiones, las mantienen.

Uno ciertamente encuentra en el hegelianismo un idealismo que algunos estiman sutil y sublime y otros ingenuo y grosero. Algunas expresiones de Hegel dejan estupefactos a algunos lectores modernos que creen súbitamente en el catecismo tal como se lo presenta, al menos como profanos.

La intención idealista de Hegel se traduce principalmente en su manera de plantear y de comprender el absoluto. Hegel se abstiene de adoptar cualquier punto de vista, por exclusivo que sea, pero define el absoluto como ... ¡absolutamente espiritual! En cuanto a la naturaleza, su exterioridad permanece incluida en una interioridad fundamental; la exteriorización consiste en una alienación de lo absoluto espiritual.

Una concepción así del absoluto, implica que, para Hegel, hay un *saber absoluto* (VIII, II, 293 y XXXIX), es decir, un saber que no depende de ninguna condición histórica, social o individual, un saber no relativo, al que el hombre puede llegar, pero tan sólo confundiéndose con lo absoluto espiritual. Hegel agudiza al extremo esta tesis tradicional del idealismo; esto es, que el saber absoluto es el saber (conciencia y conocimiento) del absoluto por sí mismo, el saber del sujeto absoluto que se toma a sí mismo como objeto de conocimiento y que, en esta operación, borra la diferencia entre objeto y sujeto. Es el conocimiento del conocimiento por sí mismo y,

por tanto, como lo decía Aristóteles, a quien Hegel le encanta citar, "*ío theos!* ¡Dios! (fin de la *Enciclopedia*).

En estas condiciones, el individuo humano no lleva en sí el saber absoluto sino cuando ha sabido elevarse a su altura. Es en el hombre donde el absoluto se piensa, constatación probablemente herética. La filosofía es pensamiento especulativo, es reflexión de ella misma en sí misma, despliegue interno complejo y contradictorio y, todo lo demás, nace de esta aventura interior.

Este clima no es nuevo. Se le respiraba en la filosofía de Spinoza, con la cual el hegelianismo muestra tantas afinidades. Ésta podría enarbolar la misma divisa que aquélla, *¡de Deo!* "¡de Dios!". Pero señala la misma ambigüedad que aquélla, *sive Natura*, es decir, de "¡la Naturaleza!"

En efecto, la religión y sus datos positivos e históricos están siempre presentes para Hegel como míticos; la religión es la metáfora de la especulación (XV *bis*, 171-2 y XI, 166). Y, ciertamente, un ateo no soñaría en recurrir a la religión, ¡ni siquiera como metáfora! Pero, por su parte, un creyente no se satisfaría con un *status* solamente metafórico de la religión.

Así pues, nosotros tenemos mucho que ver, en el hegelianismo, con una *ontoteología*, como se ha dicho, y este aspecto del hegelianismo, regularmente subrayado por el mismo Hegel, merece que no se le olvide jamás.

Cualesquiera que sean las singularidades, las novedades que él captura aquí y allá, cualquiera que sea la malignidad que se le imputa al hegelianismo, Nietzsche denuncia en éste no menos que una *hinterlistige Theologie*, ¡una "teología hipócrita"! Sin duda el nietzscheismo no escaparía fácilmente a este mismo reproche pero, en todo caso, con respecto al hegelianismo, no es tan fácil designar qué es ¿ religión o filosofía? Una teología "laicisada", ¿es aún una teología?

Inspirándose en el cristianismo para trazar el esbozo del sistema, Hegel, en ciertos aspectos, lo daña más que algunos pensadores que pretenden ser sus adversarios. Al llevar a los límites las esperanzas y las pretensiones de una filosofía cristiana, llega a poner en peligro

esta misma religión por la dialéctica de una inversión espontánea que él había sabido poner en evidencia en otros procesos.

¿Qué queda de la religión cuando, en un arrebato intempestivo, el filósofo la considera sin residuo -al menos él lo cree-, cuando explica especulativamente todos los misterios (XV *bis*, 187), cuando la integra entera a su sistema, en lugar de integrar su doctrina a la religión (XI, 517-8). La idea de sistema integral, que no renuncia a nada, que no admite nada como verdaderamente externo y superior, ¿no lesiona la idea auténtica de la religión? Hegel no lo ocultaba, "La filosofía, en tanto que es el pensamiento que concibió este contenido, tiene el privilegio, con respecto al carácter representativo de la religión, de comprender a ambas; ella puede comprender la religión, ella también comprende el racionalismo y el suprarracionalismo; también puede comprenderse a sí misma, en tanto que lo inverso no se produce" (XV *bis*, 171-2).

¿Cómo no se sentiría humillada la religión en el papel subordinado que Hegel le concede?

Él distingue dos tipos de discurso que corresponden a dos niveles de aprensión del absoluto: el de la representación (*Vorstellung*), accesible a todo el mundo y el del concepto (*Begriff*), que sólo alcanzan los filósofos. Así, estos últimos forman una especie de "clero" (XX, 708-9), como dice Hegel, en tanto que el filósofo rechaza, precisamente, la distinción de todo clero, situado por encima de los profanos, entre ellos y Dios, ¡en lo que él denomina la religión!

La religión expresa, en el lenguaje de la representación, el concepto, las verdades que no encuentran su lenguaje auténtico sino en la filosofía. En el orden de las etapas del acceso temporal al absoluto y en el juego intemporal de los momentos del absoluto, la religión proporciona, pues, una ilustración lógica y cronológicamente anterior a lo que ella ilustra.

Aun cuando la verdad absoluta no fija sino en el concepto su auténtica morada, Hegel no se priva de utilizar los dos lenguajes, de mezclarlos, en ocasiones, en una confusión que les reprocha a sus antecesores el haberla tolerado. El lector decidirá, en ciertos casos,

si es el filósofo o el aedo el que habla. De esta contaminación, de esta indecisión, resultan para el hegelianismo posibilidades de interpretación divergentes.

Hegel mantiene constantemente la afirmación de que "la sustancia es sujeto", lo que excluye cualquier distancia ontológica entre un "más allá" y un "más acá". Es por mediación de la conciencia humana que el sujeto-sustancia "en sí" se hace "para sí". Dios no toma conciencia de sí sino en el hombre y en el hombre que se eleva al saber absoluto, es decir, en el filósofo.

La Idea misma no es sino la interdependencia de sus momentos expresados auténticamente en los diversos sistemas filosóficos sucesivos, diversidad que constituye su vida en un hervor en el que se embriaga. He aquí cómo presenta Hegel sus opiniones, que uno se animaría a llamar "ontoheréticas", en la conclusión de su *Historia de la filosofía*, he aquí el "reino de los espíritus", el único que él puede concebir: "Yo he intentado desarrollar este cortejo de las configuraciones, en su progresión, con indicación de su conexión, de hacerlas desfilar ante vuestro pensamiento".

"Esta sucesión es el verdadero reino de los espíritus, el único reino espiritual que hay, una sucesión que no permanece en una pluralidad, ni tampoco en una serie sino que, en el conocimiento de sí, se constituye como los momentos del espíritu único, del espíritu presente, solo e idéntico ..." (XIX, 691).

En el hegelianismo, entre el sistema y la religión que lo sostiene de un lado y el impulso original del pensamiento, se instala, una especie de compromiso indeciso, cuyas cláusulas varían según las ocasiones y según los testigos. Esta ambigüedad da cuenta de la persistencia legítima de dos tendencias opuestas con respecto al esquema sistemático hegeliano; unos tiran hacia el Cristianismo y se regocijan de encontrar en sus desarrollos una nueva forma, particularmente rica y fecunda, de la filosofía cristiana. Reconstruyen las pruebas de la fidelidad de Hegel a la Revelación en su exposición de los dogmas en tanto que tales, ellos muestran todo el beneficio que la teología puede obtener por un uso inteligente del hegelianismo.

Para los lectores ajenos a la tradición cristiana o separados de ella, la preservación del Cristianismo en la estructura sistemática fundamental del hegelianismo, rigurosamente testificado o no, evidentemente no ofrece el mismo interés. Lo que atrae su atención y, en ocasiones, los fascina, es que Hegel, en su sistema o a pesar de este sistema, anuncia y esboza algo nuevo; que cualquiera que sea la intención del autor, rompe no sólo con el Cristianismo sino, también con la filosofía tradicional y se presenta, ante ellos, como una amenaza solapada o explícita.

Irreverentes, se niegan a creer en la palabra de Hegel cuando garantiza la autenticidad de su Cristianismo y, por otra parte, su duda la comparten algunos teólogos (XXIV). Iconoclastas, ellos no respetan el monumento sistemático, pues lo creen minado en el interior y buscan su significado verdadero al precio de una desconstrucción intelectual. Suspicaces, piensan poder separar incompatibilidades entre el ejercicio del método pregonado por Hegel y la estructura sistemática a la que creen llegar necesariamente gracias a él. Insolentes, le confieren al pensamiento de Hegel un valor que no es del que su autor se jactaba, quizás sinceramente. Codiciosos, sacan partido para un nuevo pensamiento viviente de lo que toman de un sistema sacrificado.

Quizás, al proceder así, no son tan irrespetuosos e infieles como lo parecen primeramente. ¿No actúan según el pensamiento profundo del filósofo, tal como en ocasiones lo expresaba?

Por otra parte, esto no significa que pasen por alto el sistema, sino que lo someten a un examen crítico, histórico y dialéctico. Tampoco desprecian las opiniones personales de Hegel, independientes del sistema y, con frecuencia, muy perspicaces.

Abandonado el sistema ¿a quién se le ocurriría ahora retomarlo íntegramente por su cuenta y apegarse a él?. Es el resultado de la explosión de sus contradicciones latentes. Querer mantener reunidos esos fragmentos dispersos, sería desobedecer preceptos hegelianos. ¿Cómo ilusionarse y creer que sigue intacto; cómo permanecer en contemplación pasiva ante él sin renunciar espontáneamente a la actividad espiritual? Hegel lo magnificaba así: "En la historia, vemos

al espíritu lanzarse en múltiples direcciones y encontrar en esto su gozo y su satisfacción. Pero su trabajo no obtiene sino un resultado, a saber, incrementar más sus actividades y, además, impulsarlo a devorarse a sí mismo. Cada una de las cosas que crea y que le han satisfecho se le presenta como una nueva materia prima que solicita de él una nueva elaboración. Lo que ha sido el contenido de su cultura anterior se convierte en un material y, al aplicarse a éste,su trabajo lo eleva a una cultura nueva ..." (XIV, 54-5).

II. El sistema hegeliano

¿Se había visto ésto antes de él? La verdad, según Hegel, no puede encontrarse fuera del sistema: "Una marcha filosófica sin sistema nada puede tener de científica; además de que, por sí misma, tal marcha filosófica expresa,más bien, una manera de pensar subjetiva, en lo que concierne a su contenido, es contingente. Es tan sólo como un momento del Todo que un contenido encuentra su justificación; pero, fuera de ese Todo, no hay presuposición fundada y no hay sino una certeza subjetiva. De esta forma, muchos escritos filosóficos se contentan con expresar *maneras de ver* y *opiniones*. Es por error que se entiende, por la palabra *sistema* una filosofía que tiene un principio limitado, diferente de otros principios. Por el contrario, el principio de una filosofía verdadera consiste en contener en sí todos los principios particulares" (XI, 180-1).

Así, Hegel piensa evitar el eclecticismo que mezcla los incompatibles, el subjetivismo que procede arbitrariamente, el ejemplarismo que elige los casos favorables, la unilateralidad y la parcialidad que, so pretexto de no conservar sino lo verdadero, ocultan toda una parte de la realidad. Pues lo que se califica como "falso" detenta también un contenido, no carece de presencia, ejerce una influencia en el curso de las cosas (IX, 90-5).

Pero quien cree superar los puntos de vista parciales, las maneras de ver subjetivas, los límites, eleva su sistema por encima de todo, ¡en su unicidad y en su validez absolutas! El Todo se piensa a sí mismo gracias a los buenos oficios del filósofo quien espera escapar, así de

lo que ordinariamente se llama "el espíritu sistemático", "Un principio o fundamento sedicente de la filosofía que, incluso si es verdadero, ya es falso por el hecho mismo de que no existe sino como fundamento o principio" (IX, 58-9).

La posición arbitraria de un principio se haría particularmente intolerable para el idealismo absoluto.La Idea no funda su existencia sobre cualquier cosa que sea externa a ella, de la que ella dependería; no se deja derivar de nada. En consecuencia, la única "prueba" que le concierne consiste en su exposición (*Darstellung*), esto es, mostrar, al describir su desarrollo, intemporal contrastado, que implica su historia temporal correspondiente, que precisamente toda realidad asignable se encuentra contenida en ella y depende de ella, y no a la inversa.

El idealismo absoluto no puede satisfacerse con un desarrollo unilateral o con el resplandor engañoso de una intuición inmediata. También los que escogen descartar la aprensión global y sistemática, que se tiene por ilusoria, proceden "sistemáticamente", sin quererlo y sin saberlo, pero en otro sentido del término. Persuadirse de que "todo está separado", que "todo está partido", que nada tiene relación con nada, es adoptar una visión general de las cosas, un punto de vista, que es único y unificado, una visión del mundo (*Weltanschauung*), opuesta a otras visiones. También se puede excluir, sistemáticamente, toda sistematicidad.

El verdadero ideal sistemático refleja la imposibilidad para un espíritu reflexivo, de no representarse una totalidad, representación que puede permanecer mítica o ideológica, pero que también puede tomar una forma "científica". Cuando la ciencia y la filosofía renuncian a proporcionar una visión global de las cosas, entonces el público y los mismos sabios, fuera de sus preocupaciones especializadas, vuelven a buscarla en el mito y en la religión. Hegel pensaba que la religión proporcionaba esta verdad global última, pero sólo bajo la forma de la representación y él le asignaba a la filosofía la tarea de elevarla al nivel teórico de la ciencia.

Hegel no describe, pues, una especie de "árbol del conocimiento" donde el filósofo se ocuparía especialmente de las raíces. Pero, en el

árbol mismo, no hay raíces sin follaje. Se trata de un organismo en el que órganos y funciones no pueden distinguirse sino relativamente. Aquí todo depende de todo y el desarrollo es, al fin de cuentas, circular. La verdad no se concentra en las raíces o en los principios, "Lo verdadero es el Todo" (IX, 51).

Cualquiera que sea el interés de las descripciones y los análisis de detalle asignados a partes que, en el Todo, gozan de una especificidad y de una autonomía relativas, lo importante consiste en poner en relación elementos o momentos, captados primeramente en su aislamiento y en su independencia aparentes, con el Todo del que surgen en realidad. De manera inmediata se nos presentan cosas, un caos de cosas que, primeramente, parecen existir y persistir en sí mismas y por ellas mismas; la tarea consiste en demostrar que más allá de su apariencia inmediata no son sino relaciones y que su persistencia momentánea no les impide ser esencialmente efímeras. Estas no toman un sentido y no se aclaran, al perecer, sino cuando se encuentran relacionadas a la totalidad en la que se han diferenciado provisionalmente.

El sistema hegeliano no es, pues, una estructura paralizada, sino que se asemeja a un organismo viviente, un organismo espiritual en última instancia, que contiene momentos de objetivación y de realización. Éstos representan lo que nosotros denominamos lo "no espiritual", la naturaleza, las cosas, las instituciones, etc. Sin embargo, estas realidades se integran, como momentos negativos, a la vida eterna del espíritu.

Así como el pensamiento de la "fragmentación" supone un pensamiento de la unidad fundamental, así el pensamiento de la totalidad implica la diferenciación y esto, en Hegel, es muy consciente y voluntariamente. Se trata, pues, de una totalidad viviente, variable en la diversidad de su contenido, exigente de las determinaciones subordinadas, es decir, de los sistemas parciales integrados. El sistema figura un círculo, pero ese mismo círculo consiste en "un círculo de círculos" dicho de otra manera, un círculo irrepresentable, un círculo especulativo (XV, I, 225).

En un sistema absoluto se encuentra implicada la idea de que su existencia y su funcionamiento no pueden producirlos nada que no sea él mismo; él es, a la vez, causa de sí mismo y su propia causa final.

El sistema consiste, pues, en un proceso de desarrollo que vuelve circularmente sobre sí mismo y que contiene momentos diferenciados; su presuposición (*Voraussetzung*) es su propio resultado (XI, 456). El Absoluto no puede reconocer otro *status* que su total libertad.

En estas condiciones, Hegel, concediéndole menos interés a un principio formal que a un sistema concreto, se propone examinar y exponer todas las modalidades, todas las determinaciones o diferenciaciones del absoluto. Cada realidad particular, relativa, finita, definible, es el resultado de una diferenciación y, por tanto, de una negación de la Totalidad; toda determinación es negación (XI, 525; Spinoza: *omnis determinatio est negatio*).

Lo que ante todo le importa al filósofo es, menos la descripción de las realidades particulares (leyes físicas, sustancias químicas, animales, instituciones, etc.) aun cuando, ciertamente, Hegel se sujeta, en este sentido, a los mayores esfuerzos de precisión y de exactitud, con más o menos felicidad. Lo que importa, ante todo, son las articulaciones (*Gliederung*) de todas estas realidades entre ellas y con el Todo; nada debe de escapar a la interdependencia y a la sumisión al absoluto en una perspectiva teleológica interna.

Para establecer el sistema de estas articulaciones, su organización general, el idealismo no se autoriza partir de la experiencia o, mejor dicho, de la empíria, pues se trata para él, precisamente, de mostrar su carácter ilusorio y provisional. Cada realidad asignable, cada tipo de pensamiento debe, más bien, determinarse como un momento interior del absoluto y derivarse de él por negación. El método simple, calcado del movimiento mismo del absoluto, consiste en una derivación ideal de todas las cosas o, como se ha dicho, una especie de "devanado": una vez que se coge el hilo, se forma la pelota. Así trabajan los novelistas que, luego de encontrar un *incipit*, no tienen más necesidad que "encadenar", gracias a su imaginación productiva. Sin embargo, es preciso haber cogido el hilo o asentar el *incipit*.

¿Por dónde comenzar?

Justamente un sistema de la totalidad, en donde todo es, a la vez, presuposición y resultado, movimiento circular, no presenta ni comienzo ni fm, no presenta "un extremo" por donde pudiera cogérsele.

Entonces, ¿no debería Hegel, evitando toda determinación parcial y negativa en la exposición de su sistema, partir de la Idea misma? Habría entonces mostrado cómo la Idea se divide originalmente (*ur-teilen*), se separa en momentos contrarios, se opone a ella misma, se diversifica, se expande, circula y respira. Le habría tomado el pulso obteniendo, así, los medios para un diagnóstico de conjunto. De alguna manera, habría descendido con ella (dialéctica descendente) hacia lo esencial, las categorías, las relaciones, las cosas y los seres que engendra en sí misma y que luego recupera.

Ahora bien, él rechaza este procedimiento.

Él eligió proceder en una especie de devanado "a la inversa". Él parte de las determinaciones más abstractas, resultado en el espíritu humano, de una alta cultura para remontar, como por grados (dialéctica ascendente) hasta la Idea que, aparece más bien como resultado.

Él mismo justifica esta manera de proceder. Si hubiese comenzado por la Idea, ésta habría aparecido como una presuposición radical, entregada de golpe, como "por un tiro de pistola". El lector exigente habría saltado en contra de esta irrupción aparentemente injustificada. Él decide partir de nociones que todo lector admite espontáneamente.

Hegel pretende revelarle, a cada lector atento, la necesidad de un ascenso dialéctico fundándose sobre lo que primeramente admiten todos, sobre lo que se impone con evidencia. Pero, cualquiera que sea punto de partida se mostrará insostenible y habrá que pasar a otra cosa. Nada debe de quedar presupuesto.

Otro motivo para proceder así es que Hegel no desea economizarle al lector *el recorrido* del camino dialéctico, la manipulación activa de las nociones, por una especie de revelación primera y abrupta de la verdad última. La Idea no es nada sin ese

camino que implica todas las etapas como momentos de su propia vida, sin ese juego que ella juega consigo misma; sin ellos, sería la soledad vacía, indefinible e indecible. Hegel rechaza y refuta a los filósofos que le prometen al individuo una fusión inmediata con el absoluto o un acceso intuitivo, fácil, a la verdad. A él no le satisface la "tenebrosa y profunda unidad" que suscita la metamorfosis mística de todos los sentidos y de todos los juicios "fundidos en uno"; él aspira a una unidad luminosa, aclarada por el entendimiento y la ciencia, beneficiaria de las adquisiciones de la lógica. La dialéctica, enemiga de la confusión, no se resuelve a concebir el misterio como tal, pretende elucidarlo.

Uno primeramente examina la noción más abstracta y, por tanto, también la más comúnmente reconocida, el ser; se muestra que implica el no ser; luego, que el ser y el no ser no son sino los momentos abstractos del devenir, etc. El motor está en marcha y, en adelante, funcionará solo y hará ascender la máquina hasta la cima.

Otro motivo para elegir este procedimiento es que el filósofo se expresa, necesariamente, en un lenguaje que es, en tanto que obra del entendimiento, limitativo y separador. El lenguaje jamás expresa, sino sucesivamente, lo que en el absoluto se realiza como una unidad total y simultánea. Así, se revela incapaz de expresar inmediatamente el absoluto. Conviene poner en evidencia las limitaciones del entendimiento y las carencias del lenguaje para abrir el camino a una captación del absoluto.

Pero, ¿es posible exponer claramente y comprender el pensamiento hegeliano sin criticarlo? Ciertamente se capta mejor lo que Hegel ha deseado hacer cuando se discierne lo que efectivamente hizo sin darse cuenta. Este tratamiento, casi médico, no merma nada los méritos históricos y relativos de su actuación.

Bajo los motivos alegados para aplicar una "dialéctica ascendente", se puede aclarar una causa inconsciente y, si hubiese sido consciente, inconfesable en el marco del sistema.

Si Hegel hubiese efectuado una derivación "descendente", si hubiese, pues, tomado el camino inverso al que eligió, se vería

obligado a exponer el proceso por el cual el absoluto se determina y se diferencia hasta dispersarse en realidades particulares y finitas:

Se hizo El que disipa
En consecuencia su Principio,
En estrellas, su Unidad.

Pero, entonces, los lectores de Hegel percibirían de inmediato que el descenso del camino (dialéctica descendente) del que traza el itinerario subiendo (dialéctica ascendente) no es, el que toman los procesos concretos particulares, tal como los detecta la observación.

Habrían tenido la sensación de que la génesis efectiva de las cosas del mundo casi no se asemeja a la génesis ideal que Hegel supone. Se les convencería más fácilmente de que el sistema especulativo hegeliano invierte el orden de las cosas. Y, ciertamente, Hegel mismo muy bien sabía que su sistema ofrecía el espectáculo de esta inversión y que, para aceptarlo, había que intentar, de una buena vez, "marchar de cabeza" (IX, 65). Pero lo que ya es difícil de admitir teóricamente y a título de ensayo, se hace insostenible cuando se aplica a los dominios de la experiencia concreta. Un perro determinado no nace de la idea del perro y, si hay finalidad en la naturaleza, no proviene de la doctrina de la teleología.

Incluso si se admite que Hegel forja con gran rigor la concatenación de los momentos del sistema, esto no prueba que se trate de otra cosa sino de una "novela lógica". Por una parte, en Hegel, como lo decía Lucien Herr, "con frecuencia los pasajes son de sentimiento" y, por otra parte, una novela, que contiene secuencias verídicas. Al lector de ese aclarador ino se le ha reducido el trabajo!

Hegel gritó tan fuerte que había elaborado un sistema riguroso, que muchos lo creyeron, sea cual sea el valor, positivo o negativo que le hayan concedido a ese carácter de la filosofía hegeliana. Pero hay mucha distancia entre un proyecto así y su éxito efectivo. Si estuviese completo, iseria un logro insuperable!

¿Cómo admitirlo sin reservas? Ya se discute decidir dónde se encuentra verdaderamente la exposición del sistema hegeliano, ¿en la *Enciclopedia* o sólo en la *Lógica*? ¿Sólo ateniéndose al texto escrito por la mano de Hegel o tomando en cuenta las *Adiciones*? Cuando

Hegel presentó la *Fenomenología* como la primera parte del *Sistema de la ciencia*, ¿soñaba con la *Enciclopedia* en la que le daría a la fenomenología un lugar totalmente distinto, al asignarle por completo otra función? Algunos comentaristas, para hacer una exposición de la *Lógica* de Hegel "según el orden de las razones", prefieren descontar los elementos de este orden tanto en la Ciencia de la *Lógica* como en la *Enciclopedia* (XXXVI), donde no son idénticos y no se presentan siempre de la misma manera. La estructura del "sistema" e incluso su concepción de conjunto variaron mucho entre el periodo de Jena y el de Berlín; ¿en qué se habría convertido si Hegel hubiese vivido más?

En todo caso, Hegel no se limitó a derivar dialécticamente sino las nociones más importantes. Pero, ¿no es contingente la apreciación de la importancia de las nociones? La derivación, felizmente, se adueña de lo que se presenta empíricamente y no se trata de que ella lo invente radicalmente, sino de mostrar que se la puede reconstruir especulativamente e incluirla en una red definitiva de relaciones lógicas. Pero Hegel, en ocasiones, deriva cosas de cuya existencia positiva ha renunciado posteriormente; no las deriva de la misma manera en todas sus obras; deriva "necesariamente" lo que posteriormente se muestra como errores científicos o históricos.

Sobre todo, las nociones que Hegel deriva o deduce dialécticamente de cierta manera, ¿no ve que habría podido derivarlas o deducirlas de otra manera? Él disfraza como necesidad lógica interna lo que se muestra, al examinarlo, como una opción arbitraria o como una necesidad exterior.

Ya Schelling, entre otros, había formulado esta objeción en su contra, "En la lógica de Hegel se encuentran todos los conceptos que eran precisamente accesibles en *su* tiempo y, además, que están presentes, acogido cada uno, en un lugar preciso, como momento de la Idea absoluta. A esto se liga la pretensión de una sistematización perfecta; es decir, la exigencia de que todo concepto esté englobado y que ningún concepto sea posible fuera de ese círculo. Pero, ¿si ahora se pudiesen mostrar conceptos que este sistema ignora

totalmente o que no ha sabido acoger en su seno sino en un sentido totalmente distinto a su sentido verdadero ...?"

Quizás el sistema de Hegel queda abierto a conceptos nuevos; posiblemente admita el reemplazo y la permutación de los que manipula. Queda el esquema sistemático de conjunto que comprende esta "decisión" que toma la Idea -uno no se atreve a decir: ¡de hacerse naturaleza algún día!- (XI, 463). ¿Quién aceptará, en este punto, confiarse a la "necesidad" sistemática hegeliana? Para esto hay que entregarse a la "fe del carbonero" sin la que, por otra parte, esta necesidad no puede, sin duda, comprenderse.

III. El pensamiento especulativo

El idealismo de Hegel se puede reducir a fórmulas sencillas y claras. Quizás no se capta verdaderamente la originalidad de este idealismo sino cuando se toma conciencia de la inevitable insuficiencia de toda formulación que no sea el sistema total y éste, a su vez, sufre sus dificultades propias.

En todo caso, Hegel mantiene constantemente el carácter especulativo de su filosofía. Pero él da, de lo especulativo y de la especulación, diversas características y diversas definiciones que, en su óptica, se reúnen e incluso se confunden, mientras que para otros presentan diferencias significativas.

Las definiciones de la especulación pueden jerarquizarse y, a partir de los grados más generales, ellas efectúan como una especie de escala hasta la cima, hasta Hegel.

Con frecuencia se define la especulación como pensamiento teórico, en su distinción de la práctica e incluso del pensamiento específico de la práctica. Entonces, la palabra se aplica a toda ciencia y a toda filosofía y, en esta generalidad, casi no tiene interés.

Pero se puede restringir y precisar su significado y llegar a designar por este medio una filosofía muy particular incluso si esta filosofía pretende precisamente escapar, gracias a la especulación, a toda particularidad.

Uno da un gran paso en esta dirección si se sostiene, por ejemplo, que la verdadera especulación es la que se desarrolla sin someterse a ninguna condición que le sea externa, así pues, a ninguna condición material o práctica. Es la tesis de la autonomía absoluta del pensamiento o de ciertas instancias del pensamiento.

Se va aún más lejos añadiendo que no sólo el pensamiento escapa a toda influencia externa sino que, mucho mejor, la exterioridad y la extrañeza aparentes dependen de ella. La *Fenomenología del espíritu* se encarga de esta demostración. Se muestra que las cosas no son, de hecho, sino concreciones, ilusiones o alienaciones del pensamiento. Esto no depende, pues, de ellas y, por ejemplo, no tiene como condición la existencia y el funcionamiento de un cerebro sino que, por el contrario, el cerebro, entre otras representaciones, es el que no existiría ni funcionaría sin ella. Así, los pensadores especulativos y el más temerario de ellos, Hegel, invierten el orden comúnmente admitido de las cosas.

La especulación se afirma más cuando logra mostrar, en el pensamiento individual, un modo del pensamiento absoluto, con el que aquélla puede llegar a igualarse y a confundirse universalizándose. La sustancia es sujeto, pero en el sentido en el que el sujeto se capta de golpe como espiritual; el principio de la especulación es la identidad del sujeto y del objeto (IV, 80-1).

Sin embargo, ¿no se efectúa esta identidad cuando se decide, con Hegel, que el sujeto es absolutamente espiritual? El problema se les plantea a los discípulos y a los sucesores de Hegel. Pero, cualquiera que éste sea, la mayoría de los filósofos y, entre ellos, muchos idealistas, se asustan y retroceden ante tal identificación, en tanto que Hegel, impávido, se regocija al extraer las consecuencias, "La filosofía especulativa es la conciencia de la Idea y una conciencia tal que todo se encuentra comprendido como Idea" (XVI, I, 36).

Esta manera de ver, muestra, a juicio de mucho idealistas, una especie de exageración. Pero Hegel no teme escandalizarlos más. Se podría decir que él le "añade" y llega a lo que los más moderados califican de "excesos especulativos", "Por su exceso especulativo", dice uno de ellos, "Hegel ha desacreditado la especulación".

Si el absoluto es sujeto-objeto, entonces todo objeto particular, toda realidad determinada y definible, toda "determinación", no puede sino resultar de una diferenciación interna, de una negación de la totalidad absoluta, de una división (*Ur-teil*), de una negación interna.

No hay ninguna exterioridad verdadera, sino que toda exterioridad es relativa. Para simplificar un poco se puede decir que es en el absoluto (¡espiritual!) que los seres son, se mueven y desaparecen.

Y cuando "se decide" a hacerse naturaleza, luego a reconquistar espiritualmente esta naturaleza, por mediación del hombre, en una historia, la Idea, como lo precisa Hegel, "no tiene nunca nada que ver sino con ella misma" (XIV, 54, 55).

Entonces el filósofo, una vez que ha llegado al nivel del saber absoluto y que piensa, así, universalmente, capta la vida misma del absoluto que, por una misma actividad, piensa y se diversifica, se divide y se repite en su unidad eternamente. Esto da como resultado una nueva definición de la especulación. Esto es, para el filósofo, la manera de pensar que consiste en derivar, del concepto o de la Idea, racional y dialécticamente, todas las determinaciones de pensamiento, las categorías, lo conceptos epecíficos y, también, toda la realidad. En Hegel se admiran las producciones de una extraordinaria imaginación especulativa.

El pensador especulativo cree extraer todo de sí mismo y, despreciando la célebre advertencia kantiana, cree que debe superar la resistencia del aire para volar mejor y más alto. A este respecto, es prodigioso el espectáculo del vuelo de águila hegeliano.

El especulativo se persuade de que el pensamiento produce todo por sí mismo, como el especulador feliz tiene, en ocasiones, la ilusión de que la plata que él pone en circulación "se multiplica" por sí sola. Quizás es este sentimiento de autosuficiencia el más característico del pensamiento especulativo. Como lo dice Marx criticando la actitud misma que Hegel se jacta de adoptar, "Hegel cayó en la ilusión que consiste en concebir lo real como el resultado del pensamiento que se concentra en sí, se profundiza en sí, se mueve a partir de sí

mismo, en tanto que el verdadero método consiste, por el contrario, ..."(*Introducción a la crítica de la economía política*).

Ciertamente el pensador especulativo no pretende derivar (o deducir) del concepto, cualquier objeto singular y tampoco, por ejemplo, como se le había desafiado a hacerlo, ¡la pluma fuente de Alfonso Reyes! Él deja subsistir el azar y la singularidad en su mundo (XI, 577-9). Ni siquiera se obliga a reinventar todas las cosas que le presentan fácilmente la representación sensible o los hábitos mentales. Sobre todo, él se asigna como tarea poner en evidencia que todas las determinaciones del pensamiento y todos los objetos reales *pueden* derivarse o deducirse del concepto. Lo que le interesa, sobre todo, es poner en evidencia la derivación misma abarcando, por otra parte, dialécticamente, la dependencia universal y la interioridad ante el absoluto.

Así, el prestidigitador extrae de su sombrero todo tipo de objetos familiares. Lo que fascina son las condiciones y el procedimiento excepcional de esta operación. Pero muchos suponen que recogió esos objetos familiares y los puso de inmediato en el sombrero. Él los ha tomado tal como los encontró, sin someterlos a ninguna prueba, sin criticarlos; totalmente indiferentes.

Hegel ha derivado, como racionales y necesarias, todo tipo de determinaciones que el tiempo, en su huída, ha hecho aparecer como reales, ciertamente, pero también como caducas e históricas. Esto se muestra, de manera menos evidente y menos inmediata, en lo que concierne a las determinaciones más intelectuales y abstractas. En cambio, salta a la vista en lo que toca a las conclusiones religiosas y políticas de la especulación. Asimismo en estos dominios ha debido primeramente enfrentarse a la crítica.

Hegel demostró especulativa y, en cierta medida, dialécticamente, la necesidad, al menos a título de representación o de metáfora, la religión luterana, la necesidad, también, de la monarquía constitucional un tanto liberal, "a la Hardenberg", además, la necesidad de la propiedad privada. Pero, para los ateos, los republicanos o, más aún, para los primeros socialistas, sansimonianos

u otros, ¿qué sentido podía tener tal "demostración", tal "deducción", tal "necesidad"? ¡Todo se lo llevó el gran viento de la historia!

De hecho, muchos lectores entre los más atentos a su doctrina y a la fecundidad de esta doctrina, llegaron rápidamente a suponer que justificaba "especulativamente" sus propias opiniones, características de su situación social y cultural e incluso sus propios prejuicios individuales.

El supuesto se extendía a todo el pensamiento especulativo. Entonces se sintió la debilidad de una crítica de la especulación hegeliana que se contentaría con fundamentarse sobre los errores (en particular científicos e históricos) que Hegel había cometido o sobre las justificaciones y acomodos circunstanciales a los que la misma conducía. El procedimiento especulativo mismo fue el que se puso en cuestión y, si se puede decir, en sus mejores producciones.

Pues Hegel ha dado cuenta, también de una manera especulativa y dialéctica, de determinaciones lógicas, de realidades naturales, de procesos históricos que nadie cuestiona. Él los ha presentado como momentos del absoluto y, en esta perspectiva, ha analizado y descrito, minuciosamente, su génesis. Con frecuencia estos análisis y estas explicaciones mantienen, aún para nuestro tiempo, gran profundidad y una fecundidad sorprendente. En ocasiones se fundan, por otra parte, en una observación particularmente lúcida de la realidad.

Pero, en conjunto, el itinerario de derivación conceptual que Hegel toma no coincide con la génesis real y observable de lo que él toma como objeto de estudio. La religión, las instituciones políticas y, por ejemplo, el mayorazgo, la propiedad privada o la situación de la mujer en la sociedad, tienen condiciones efectivas y causas reales totalmente distintas de las condiciones y las razones conceptuales que él les asigna.

Ciertamente sucede que los espíritus especulativos, fieles al método especulativo, apenas si pueden encontrar un mejor modelo que la filosofía hegeliana, a pesar de los errores y de los fracasos parciales que ellos prefieren considerar como accesorios y accidentales.

Pero lo que de entrada es más sorprendente, es que los adversarios de la especulación no desprecien toda esta filosofía, ni mucho menos y que, criticándola, intentan extraer de ella no sólo elementos, sino incluso un estado de espíritu, una manera de pensar, un método, útiles para sus propias empresas. Operación delicada, ciertamente.

Ellos pueden imaginarse, para entregarse de corazón, que quizás Hegel mismo había dispuesto el campo operatorio. En efecto, él había sido llevado a distinguir las proposiciones lógicas ordinarias, predicativas y lo que llamaba la proposición especulativa.

El conocimiento del absoluto o del sujeto-objeto por sí mismo, tal como se efectúa en la actividad del filósofo, confina el lenguaje a lo inexpresable, al descomponer necesariamente lo que él expresa (al mínimo: un sujeto, un verbo, un atributo). Por otra parte Hegel, en sus primeros ensayos, había entendido esta captación del absoluto, siguiendo a Schelling, como una intuición:"La especulación es intuición, puesto que la idealidad y la realidad son en ella una sola cosa" (IV, 102). Luego llegará a la concepción filosófica según la cual esta intuición se explicita, se desarrolla y se perfecciona en un sistema.

El resultado es que cuando se expresa el sujeto-objeto, éste no lo puede hacer sino en una proposición "idéntica", donde no se trata de mostrar que el sujeto forma parte de la extensión o de la comprensión del atributo. "La sustancia es sujeto". Esta proposición no significa que entre los caracteres del sujeto o entre los sujetos posibles se deba también contar la sustancia. Ésta afirma que sujeto y sustancia son idénticos. Pero esta identidad permanecería desprovista de sentido y de fecundidad si, al mismo tiempo, no implicase una oposición; esto es, el sujeto no es, el objeto e incluso ¡se definen por contradicción del uno y del otro!

Las proposiciones especulativas, presentando la identidad positiva del contradictorio, no seducen inmediatamente a los profanos que, por la práctica vital y por el pensamiento usual, están habituados a manejar las categorías del "entendimiento" y a entender toda proposición de una manera atributiva (o predicativa).

La sustancia es sujeto, el objeto es sujeto, el interior es exterior, el fin es el medio; ante tales propuestas, el profano queda primeramente perplejo y si las toma en serio, su espíritu flota (*schwebt*, dice Hegel) por encima de los términos que ponen en relación equívoca (IX, 144-7). Por otra parte, la proposición especulativa, a un nivel menos elevado de elaboración y audacia, puede revestir una forma negativa, pero que implica lo positivo; el sujeto es un no-sujeto, el interior es un no-interior, lo que pasa en el interior pasa en el exterior, lo que comprende está comprendido en lo que él comprende, etc.

Se ve que la proposición especulativa se usó mucho antes que Hegel hiciese de ella la teoría y ciertamente el filósofo no lo pone en duda. Recordemos el célebre pensamiento de Pascal, "Por el espacio, el universo *me comprende* y me envuelve como un punto; por el pensamiento, *yo lo comprendo*".

Este pensamiento sería muy llano y trivial si se redujese, como quizás lo quería Pascal, a la oposición de dos naturalezas irreductibles. Pero sea que lo haya sabido o no, el mismo da un ejemplo de profundidad especulativa al designar un único e idéntico *yo* que comprende y que es comprendido y al sugerir, por el empleo de un mismo verbo, la identidad del "comprender" y del "ser comprendido".

Igualmente la famosa frase de Marx, según la cual "la metamorfosis del guerrero en capitalista, debe suceder en la esfera de la circulación y, al mismo tiempo, no debe suceder ahí", sería muy llana y trivial si se contentase con señalar, de manera punzante, un problema cuya solución consistiera en la eliminación pura y simple de una de las dos afirmaciones contradictorias que contiene. De hecho, presenta un carácter especulativo tan eminente, que el traductor de *El Capital* al francés, Joseph Roy, pensador razonable y "cartesiano", no dudó en excluirla de su traducción, *¡vade retro Satanas!*

Por otra parte, Marx subrayaba la paradoja que él osaba sostener, mediante el mismo reto que Hegel había lanzado a propósito de una paradoja del mismo orden: *Hic Rhodus, hic salta*!

¡Ah!, ¿tú te consideras capaz de efectuar un salto inmenso? ¡Pues bien, he ahí Rodas, salta! (XII, 57).

En los dos casos se trata de la tentativa de expresar un misterio y, por esto mismo, del riesgo o del proyecto de disiparlo; misterio religioso, en lo que concierne a Pascal; económico en lo que concierne a Marx. Pero ni Pascal ni Marx pueden, sin embargo, pasar como pensadores "especulativos", en el sentido hegeliano de este término y ellos no se consideran como tales.

Para explicar esta extraña situación, quizás convendría alegar la diversidad de las definiciones que Hegel da de especulativo. Algunas son el resultado de una especie de amalgama discutible. Se le ocurre a Hegel asimilar lo especulativo a lo que nosotros llamamos, en nuestro tiempo, con mayor naturalidad, la dialéctica. Así tenemos estas definiciones regadas en su obra, "Lo especulativo consiste en captar los momentos opuestos en su unidad" (X, I, 122); "Lo especulativo es tener ante sí la contradicción y resolverla" (XIX, 656).

Estas definiciones de lo especulativo difieren mucho de las que reducen todo lo real a lo ideal o que preconizan la derivación conceptual de todo objeto de pensamiento a partir de la Idea. Los teóricos han estimado que su validez podía subsistir y que podían utilizarse fuera de toda preocupación propiamente *especulativa*.

Por lo que toca al mismo Hegel, como lo dice uno de sus comentadores, "hacía coincidir inmediatamente su método dialéctico y la esencia de la especulación".

Pero, por otra parte, se le sorprende señalando como especulativo o como dialéctico, indiferentemente, un proceso total o uno de los momentos de ese proceso tomando, en ocasiones, como puramente negativa, la distinción misma de los momentos pertinentes de una dialéctica (XVIII, I, 354).

Tras la muerte de Hegel, la aparente coincidencia de lo especulativo y de lo dialéctico, se convirtió en un problema para muchos de sus discípulos. Se puede ser especulativo sin ser dialéctico. ¿No se puede ser dialéctico sin ser especulativo? ¿Resiste la

dialéctica toda tentativa de separación de la especulación y del sistema?

El "reconocimiento de sí en la alteridad" (IX, 63) no se refiere fatalmente al absoluto. Cada hombre encuentra, un día, un extraño que se le asemeja como un hermano. E incluso sin alzar la cabeza, ¡pueden sentir que los dos forman el par!

IV. El pensamiento del proceso

Le tocó a Hegel distinguir tres "lados" de lo "lógico":

1) El lado abstracto o relevante del entendimiento:

"El pensamiento en tanto que *entendimiento* se mantiene a la determinación fija y a su carácter diferencial, con respecto a otros; un tal abstracto limitado le vale como subsistente y siendo para sí mismo".

2) El lado dialéctico o negativamente racional:

"El momento dialéctico es la propia autosupresión de tales determinaciones finitas y su tránsito a sus opuestos".

3) El lado especulativo o positivamente racional:

"Lo especulativo o positivamente racional aprende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo *afirmativo* que está contenido en su resolución y su tránsito (a otra cosa)" (XI, 342-4).

Pero esta distinción de "tres lados", que exige la presentación discursiva que de ella hace Hegel, debe tenerse como provisional o, más precisamente, como *momentánea*, como una disociación y una diversificación de lo que en sí está unido y es idéntico. Asimismo, Hegel llama dialéctico, en ocasiones, al conjunto de esos momentos, su unidad fundamental, mientras que reserva aquí esta denominación a solamente uno de ellos.

En efecto, no hay que disimular que el punto de referencia de tres momentos de la dialéctica y la conservación de cada uno de ellos en su distinción y su aislamiento, tal como Hegel los efectúa aquí, dan muestra ellos mismos de la competencia particular de uno de los

momentos definidos, el momento de la abstracción, condenado, por otra parte, a contradecirse a sí mismo.

Los momentos no se suceden el uno al otro, ni se yuxtaponen, de tal manera que llegando al grado superior se abandonaría, pura y simplemente, el grado inferior. Es solamente de una manera abstracta que ellos se distinguen en la totalidad procesal de la Razón. Hegel lo subraya, "Estos tres momentos pueden todos presentarse bajo el primer momento, el elemento pertinente del *entendimiento* y, por esto, mantenerse separados los unos de los otros pero, así, no se consideran en su verdad ... Pues estos tres lados no constituyen tres *partes* de la Lógica, sino son *momentos de todo lo que tiene una realidad lógica*, esto es, de todo concepto o de todo lo que es verdadero en general" (XI, 343).

He aquí, en efecto, la mayor dificultad de la dialéctica para un espíritu presa de los viejos demonios del dogmatismo; consiste en la unidad viviente de esos momentos, cuya separación inevitable, generadora de particularización y de animación, oculta siempre un peligro de fijación arbitraria, de exclusivismo parcelario.

A pesar de este peligro, conviene tener en cuenta cada uno de los momentos, reconocerle su derecho y darle su oportunidad de obtener hasta el fin, en la práctica o en la teoría, todas las enseñanzas y todas las ventajas. Incluso es aguzándolas por él mismo hasta el máximo, empujándolo hasta el límite, que se le obliga a liberarse finalmente de su estrechez (X, II, 84-5). Pasión y rigor obligan, igualmente, a franquear los límites.

Entonces, ¡que gane el más fuerte! En un debate o en un combate, la dialéctica hegeliana comprende y explica que cada uno expresa todos los recursos de su argumentación unilateral o de su agresividad ingeniosa. No constata ni aconseja el compromiso superficial o la conciliación conservadora. La conciliación que preconiza es de una especie más elevada, es la que se establece *por encima* de los términos por "conciliar", luego que ellos mismos se han destruido en tanto que tales. Ahora bien, cuando la unilateralidad y la particularidad se han desplegado al extremo se invierten, devienen su contrario, se funden

con sus antagonistas en una unidad superior, manifestando así su fecundidad teórica y práctica paradójica.

Incluso si en algunas aplicaciones circunstanciales Hegel parece ceder a una inclinación por el compromiso y la concilación vulgar, la dialéctica hegeliana nunca va en ese sentido. La guerra, decía Hegel de una manera chocante, impide que los pueblos se duerman, como el viento ¡evita que las aguas se estanquen! (XII, 324-5). A propósito de los franceses de la Revolución, él valoraba con mayor precisión la eficacia de la unilateralidad "del entendimiento" y la fatalidad que la hace sublimarse a sí misma, "Justamente al empujar esós momentos hasta la punta extrema de la unilateralidad, siguiendo cada principio unilateral hasta sus consecuencias últimas, ellos han llegado, gracias a la dialéctica de la razón histórica mundial, a una situación política en la que parecen superadas todas las unilateralidades anteriores de la vida del Estado" (*Enciclopedia*, 349, Adición. En alemán.).

Ninguna de las dialécticas concretas que se suceden en la *Fenomenología del espíritu* llega a un compromiso en que, la obra debería haberse detenido. El perdón mismo no se reduce a una aceptación recíproca de la situación espiritual de las dos conciencias enfrentadas, pero él las eleva a ambas a otro nivel, metamorfoseándolas. Si se le puede hacer un reproche a Hegel, ante estas dialécticas, éste sería, más bien, el liquidar muy radicalmente cada uno de los términos primeramente opuestos o de olvidar absolutamente a ambos, de *elevarlos* y de *suprimirlos* sin tomar la precaución de *conservarlos* lo suficiente (X, I, 81-2); así se desarrolla, significativamente, lo que Hegel denomina la "certeza sensible" de este mundo empírico del que tenemos la percepción casi inmediata ... (VIII, I, 81-92).

Ciertamente no todo diálogo, toda controversia, todo combate, desemboca fatalmente en una superación de las posiciones unilaterales originarias. Hay diálogos de sordos y guerras inútiles. Pero éstos no representan, en el proceso general, sino tentativas, preparativos, repeticiones previas de operaciones que serán decisivas y que sólo importan desde el punto de vista de la lógica de las cosas históricas, porque implican la innovación.

La tarea intelectual del dialéctico consiste, entonces, en la captación sintética de todos los momentos del proceso, que primeramente se presentan en su abstracción fijada y su oposición polémica.

Ahora bien, esta empresa parece paradójica, al menos para el "buen sentido". Supone, en efecto, que en toda oposición (controversia o combate), cuando ésta es seria, la actividad de cada adversario implica profundamente la del otro; en su hostilidad y por ella, los dos se ligan, conjuntamente, en una solidaridad íntima, en una especie de familiaridad. Uno no es, jamás, sino el "doble-negativo" del otro. Los enemigos son aún más inseparables que los amantes. Si uno de los dos sucumbe, ¡el amor muere y la guerra se acaba! Lo importante, para el teórico, es la desaparición de los dos adversarios o compañeros, en tanto que tales, la disolución de la unidad que los contenía y, sobre un plano histórico más concreto, es menos la derrota de uno de los protagonistas que la abolición de un mundo social, político, cultural o, en otros dominios, el hundimiento de un sistema, de un conjunto de conocimientos, de un contexto ...

El dialéctico aspira a la totalidad procesal, viviente, en el juego de sus momentos. Así, cuando Hegel, en un capítulo notable de la *Fenomenología*, describe el destino de lo que él llama el "mundo de la cultura" ese mundo en el que, según él, el espíritu se ha hecho un "extraño para sí mismo" (VIII, II, 50), lo que le importa, ante todo, es analizar el movimiento total de ese mundo, el despliegue de sus contradicciones internas. Ese mundo, por su dinámica propia, hace surgir un mundo diferente, una etapa nueva del desarrollo típico de la conciencia.

Aquí, la visión de Hegel, en sus alusiones históricas, puede mostrarse falsa pero no menos grandiosa filosóficamente; capta el tránsito y la mutación de lo que podríamos llamar "la Ideología francesa"a lo que otros han llamado "la Ideología alemana". Él constata proféticamente la irrealidad y la impotencia de esta última, "... La libertad absoluta sale de su realidad que se destruye ella misma para entrar en otra tierra ... donde la libertad absoluta, en esta

irrealidad, tiene el valor de lo verdadero" (VIII, II, 141). La Revolución francesa ha devorado a sus propios hijos, otro país va a retomar la antorcha, aquel donde, por el momento, reine la irrealidad de la que los filósofos de Kant a Fichte son la quintaesencia.

Visión hegeliana, ¡ideológica e irreal, sin duda! Pero visión dialéctica, un tránsito, un salto cualitativo, una mutación, un progreso en la contradicción. Con el desfallecimiento "estructuralista", ya en Hegel; la transposición de una metamorfosis interna y, sin embargo, reconocida como tal, en un cambio de lugar, en una migración ...

Pero, aquí, ruptura y continuidad se implican recíprocamente. Uno podría contentarse con una constatación de ese tránsito que se tiene como un dato irreductible, como un misterio. Pero si se tiene la ambición de *explicar*, entonces ¿cómo excusarse de pensar dialécticamente? Las mismas formas particulares que sucesivamente reviste el espíritu humano en su desarrollo, se destruyen y, por sí mismas y en su lugar, se hacen, por tanto, otras. ¿Cómo es que una estructura dada, en cualquier dominio que sea, engendra una estructura totalmente diferente? ¿Cómo es que, encontrándose a sí mismo comprometido en una estructura o en un sistema, a título de momento, puede trabajar eficazmente en su destrucción, en su inversión, en su vuelta necesaria sobre él mismo? ¿Puede comprenderse esto sin dialéctica?

Hay que captar el proceso entero y el juego de todos sus momentos, comprendiendo en ellos al sí mismo.

El dialéctico es aquel que, por ejemplo, al examinar el "mundo de la cultura" y el combate que en él se desarrolla entre las *Luces* y la *Superstición* (el siglo XVIII francés), no se contenta con comprender a cada uno de los dos antagonistas y "situarse en su punto de vista", sino que llega a pensarse a sí mismo como si fuese los dos adversarios y, mucho mejor, logra revivir el conflicto todo entero en la unidad de su despliegue (VIII, II, 95).

El lector dialéctico es el que, a propósito del célebre diálogo de Diderot, no se identifica únicamente con el "sobrino de Rameau" o con el "filósofo", ni toma partido alternativamente por uno y por otro, sino que se deja emocionar por todo el diálogo, *un* diálogo concebido

por *un* autor que supo de inmediato ser el conjunto y determinó artística y filosóficamente el papel de cada uno de los interlocutores, el papel de cada una de las encarnaciones de su propio espíritu en el interior de esta totalidad. Diderot era, a la vez, el sobrino y el filósofo, los dos reunidos y la unidad moviente de su unión.

Cada diálogo, cada combate, cada amor, cada vida, es la unidad de momentos contradictorios que se condicionan y se dan forma mutuamente. No se trata de un simple encuentro azaroso de átomos o de mónadas achispadas; sin la unidad fundamental del todo no se podría comprender y explicar ni la oposición y la contradicción de los momentos, ni el reencuentro.

Hegel, en ocasiones, ha expresado esta idea en fórmulas cautivantes pero, ante todo, enigmáticas, "El lazo del lazo y del no lazo", "la identidad de la identidad y de la contradicción" (IV, 140).

En ocasiones, también la presenta de manera muy imaginativa y dramática. Así se puede separar de su contexto religioso, a fin de conferirles, de esta manera, un valor general a estas proclamaciones personalizadas:

"Yo soy el combate, pues el combate es, precisamente, un conflicto que no consiste en la indiferencia del uno ante el otro, de dos antagonistas en tanto que ellos difieren, sino que consiste, por el contrario, en el hecho, para ellos, de estar ligados conjuntamente. Yo no soy *uno* de los que está comprometido en el combate, sino que soy los dos combatientes y el combate mismo. Yo soy el agua y el fuego que entran en contacto, yo soy el contacto y la unidad de lo que se rechaza. Este mismo contacto es equívoco, conflictivo en tanto que es la relación de lo que está separado y dividido como reconciliado y reunido consigo mismo" (XX, 116-9).

Ser el combate completo, todo el diálogo y todo el amor sin cesar, y así ser uno de los combatientes, uno de los interlocutores, uno de los amantes, ¡parece increíble!

El riesgo de lesa dialéctica se correría si uno se detuviese en uno de los términos opuestos del proceso (¡eso sería abstracción!) sin darse cuenta de que los dos forman siempre la pareja. No hay que eternizarse en la abstracción momentáneamente necesaria.

Pero, quizás, la mayor tentación sería atenerse únicamente a la conclusión aparente, "Yo soy el combate mismo", "el diálogo" o "el amor". Aun cuando se esfuerce siempre por captar la totalidad y delimitar "el concepto interno de la situación" (XVII, III, 2^{0}, 38), el dialéctico siente y sabe bien que él no se sitúa, sin embargo, "por encima del enredo".

Le hace falta responder a una exigencia más dura. Su identificación con la totalidad (el momento "especulativo") no excluye sino que, por el contrario, implica que él se identifique simultáneamente con los dos opuestos que la desgarran (el momento dialéctico). Pero el colmo aquí es que él también debe saber permanecer separado y unilateral, *uno* de los combatientes (el momento abstracto). Pues empujándolo hasta el límite en cada uno de los momentos se le obliga a destruirse a sí mismo.

La toma de conciencia sinóptica, la inserción inteligente en la situación dominada globalmente de ninguna manera entraña, para el dialéctico, un eclecticismo, una abstención, una abstinencia. Él toma partido en la contradicción viviente, él está situado ahí, sabe a dónde ella va. Así, en la "dialéctica del Amo y del Criado", Hegel se sitúa del lado del criado, cuyo triunfo prevé (¡retrospectivamente!). En su victoria, el criado suprimirá al amo en tanto que amo y, por tanto, el dominio. Pero, al mismo tiempo, él suprimirá, evidentemente, la servidumbre, él se suprimirá a sí mismo en tanto que tal. Surgirá otro orden del mundo. Al describir esta conmoción, Hegel sabe situarse, a la vez, desde el punto de vista del amo, del criado, desde el punto de vista de ambos y seguir, además, abandonando todo "punto de vista" particular, el movimiento de la totalidad que examina: el proceso. Al mismo tiempo, él se adhiere a la causa del momento activo e innovador de la contradicción puesta en evidencia: la causa del criado (VIII, I, 161-6).

Igualmente, siguiendo y describiendo, a su manera, el combate de las *Luces* y de la *Superstición* y expresando el movimiento de la totalidad cultural que ha escogido describir, él no deja de reconocer "el derecho de las Luces".

El dialéctico es, pues, aquel que en una peripecia histórica, en una evolución social, se comprende no sólo a sí mismo, como fuerza activa unilateral, incluso como fuerza revolucionaria, sino que comprende también a su adversario conservador o reaccionario. Capta el combate entero en el que, sin embargo, él no desempeña sino un único papel. Admite la necesidad de todos los momentos del proceso. Está atrapado como un punto, pero él lo comprende. Ama su destino y, al mismo tiempo, lo domina.

A su vez, Marx obedecerá dramáticamente y, en ciertos aspectos, peligrosamente, a la exigencia de una captación dialéctica del proceso global, cuando se atreve a escribir, para lectores que han sido combatientes y que han sido vencidos, para seres con sufrimiento y amargura, los republicanos aplastados por Napoleón III, proposiciones que asignan a cada momento su necesidad en el proceso histórico global. Es éste el que se convertirá el sujeto gramatical de las proposiciones, como es el sujeto de los sucesos:

"La Revolución va hasta el fondo de las cosas. No ha recorrido más que el purgatorio. Maneja su asunto con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851, no había realizado sino la mitad de sus preparativos y ahora realiza la otra mitad. Perfecciona, primeramente, el poder parlamentario para poder invertirlo luego. Una vez alcanzada esta meta, la Revolución perfecciona el poder ejecutivo, lo reduce a su expresión más pura, lo aisla, dirige en su contra todos los reproches para poder concentrar sobre él todas sus fuerzas de destrucción y, cuando haya realizado la segunda mitad de su trabajo de preparación, Europa saltará de su lugar y mostrará júbilo: "¡bien excavado, viejo topo!" (*El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, París, Ed. Sociales, 1969, p. 124).

El que vive la vida del proceso ya no ve las fallas como fallas, él desea adversarios a su medida, ve más lejos que su prejuicio y beneficia este prejuicio con una visión universal.

Para esto, se despoja de las abstracciones, de los resentimientos, de las estrecheces, de las ideas fijas. Quien quiera comprender el proceso en el cual, él mismo está comprendido, debe sacudir sus propios hábitos de pensamiento, romper la dureza de su corazón,

despertar de su sueño dogmático. Debe franquear los límites de lo que se denomina el sentido común, de lo que Hegel designa como el entendimiento, para llegar a un modo de pensamiento más racional, más profundo, más vivo. Las ideas y los hombres se complacen en estacionarse. La dialéctica los obliga a circular, los moviliza, "*El entendimiento determina* y fija las determinaciones; la *razón* es negativa y dialéctica, porque disuelve en nada las determinaciones del entendimiento; es positiva porque produce lo universal comprendido en esto lo particular" (X, I, 6).

V. Sistema y dialéctica

¿Es legítimo, es simplemente sensato definir, describir, aplicar *separadamente* la "dialéctica hegeliana" al precio de lo que Hegel habría ciertamente considerado como una amputación cruel y sacrílega?

Hegel, evidentemente, no disociaba, en principio al menos, la dialéctica y el sistema especulativo. Si se trata de restituir auténticamente su pensamiento, entonces no se puede sino recordar su *sistema dialéctico* en sus pretendidas unidad y homogeneidad, tal como él mismo lo ha propuesto de una manera inimitable.

Sin embargo, ¿no está uno obligado hoy a situarse fuera de ese sistema para contemplarlo al hablar, para intentar comprenderlo y explicarlo? ¿No se adopta necesariamente, para hacer esto, un punto de vista diferente al suyo, a pesar de su pretensión de no limitarse a ningún punto de vista particular? ¿No es posible, tomando algunas precauciones, estudiar y manipular la dialéctica hegeliana sin cargarse con todos los resultados que Hegel se jactaba de obtener gracias a ella?

Sobre esta cuestión uno se enfrenta a dos tesis. Unos sostienen que el hegelianismo forma un organismo indivisible, que comprende las consecuencias que Hegel certifica incluir ahí necesariamente; la política en su avatar monárquico, la religión en su avatar luterano, ... Hegel era fiel a su monolitismo, a tomarlo en bloque o a dejarlo.

Esta concepción del hegelianismo implica una ruptura absoluta de éste con todo lo que lo precedió y todo lo que lo sucedió. Si esto se toma literalmente, entonces el hegelianismo pierde todo atractivo para quien pone en cuestión los pormenores. ¿Es usted descreído, musulmán o católico? ¿Os dedicais al idealismo subjetivo o al materialismo? ¿Preferís la república a la monarquía constitucional? Entonces, separad vuestros labios de ese cáliz, ¡el hegelianismo no os promete sino la amargura!

Sin embargo, desde hace mucho tiempo se ha sentido una diferencia entre la manera dialéctica de pensar, ahora ¡todo se separa! y de los resultados obtenidos por Hegel gracias a ella ¡nada se perderá!

Ya Pierre Leroux quien, no obstante, no se había iniciado profundamente, le reprochaba a Víctor Cousin no haber discernido en el hegelianismo diferencias, sino oposiciones, "El Sr. Cousin no ha comprendido el espíritu audaz, oculto bajo las fórmulas de Hegel, este espíritu de *progreso progresando*, como dicen hoy los alemanes ... que hace explosión hoy en la escuela hegeliana. Pero el *falso sistema* lo ha reproducido con mucha exactitud" (XXIX, 172).

Y, en efecto, ¿por qué no seguir, con respecto a Hegel, el ejemplo que él mismo dió con respecto a Kant? "La filosofía kantiana", dijo, "tiene necesidad de que su espíritu se distinga de la letra y que el principio especulativo se separe de todo lo demás" (IV, 79).

Esta distinción, Hegel no la presenta tan sólo como una posibilidad sino, más bien, como un deber. Así, a propósito de otro gran filósofo, "El punto de vista de Platón es determinado y necesario, pero uno no se puede quedar ahí ni volver a él, la razón tiene exigencias más altas. Ponerlo para nosotros en el rango supremo, hacerlo el punto de vista que debemos adoptar esto pertenece a las debilidades de nuestro tiempo que no puede soportar la magnitud de las exigencias del espíritu humano, lo que tienen de propiamente prodigiosas; él se siente abrumado y perezosamente se va a buscar refugio al pasado" (XV, III, 396-7). Sin embargo, este rechazo hegeliano de toda regresión filosófica, no prohíbe las deducciones

útiles, "se tendría razón de volver a ella (a la filosofía de Platón) ¡para retomar la idea de la filosofía especulativa ...! (XV, III, 397).

Hegel juzgaba que "es de la mayor importancia aprender y conocer la dialéctica como es debido" (XI, 513). Y bien, en nuestra época no hay otro medio para "retomar la idea de la filosofía dialéctica" que "volver a la filosofía de Hegel", pero cuidándose de buscar en ella, al mismo tiempo, un "refugio en el pasado".

Uno nota en el texto hegeliano muchos errores, problemas falsos, ideas anticuadas, tesis arcaicas. El mismo drama revive siempre, si se debiese creer a los interesados, ellos nunca estarían muertos ni disecados. Pero, en realidad, la historia de la filosofía no ofrece, tan sólo, el espectáculo de un campo de batalla, como lo decía Kant o de un cementerio en el que se entierra a los combatientes, como lo pensaba Hegel; ella también crea un banco de órganos y un centro de recuperación de piezas separadas y, mejor, para la instrucción de la juventud, un palacio del descubrimiento, el espectáculo de una invención continua.

La tesis según la cual el hegelianismo no hay que considerarlo en bloque, surge de una visión tradicional de la filosofía y del reconocimiento de la autonomía de cada sistema o de cada obra. La filosofía no tendría historia, ningún lazo ligaría un sistema y ejemplarmente el de Hegel, a lo que no sea él, como, antecedentes filosóficos y culturales, estructuras sociales, instituciones políticas, periodización histórica, carácter nacional, costumbres, etc. Una visión así de las filosofías puede justificar el patrocinio de filosofías numerosas y prestigiosas.

La concepción opuesta, menos tradicional, más inquietante, no se beneficia de un apoyo semejante. Ella supone un lazo fundamental de todo pensamiento filosófico a condiciones sociales y culturales y, por tanto, a una situación espacio-temporal del pensador. El historiador de la filosofía se da, entonces, como tarea, tras haber llegado a una comprensión interna del sistema, descubrir las ligas, las condiciones, las dependencias y, conjuntamente, los efectos y las influencias que lo caracterizan. No se comprende completamente un sistema contentándose con el conocimiento necesario de lo que él

dice, lo que, por otra parte, haría vanos cualquier comentario y cualquier repetición.

¿Por qué no situar a Hegel en la perspectiva de una historia de la filosofía, en tanto que él mismo la ha abierto de manera soberana? Enseñando una *historia de la filosofía*, él captaba todas las obras filosóficas como derivándose las unas de las otras, en un proceso por demás complejo de actividad espiritual, con contradicciones y fracasos, un proceso eminentemente dialéctico. Considerado en sus relaciones múltiples con los otros pensadores y con la realidad humana contemporánea, cada filósofo verdadero retoma y elabora el legado que él acepta como una especie de materia prima. En estas condiciones y cualquiera que sea su relación con el absoluto, el filósofo es siempre el "hijo de su tiempo" (XII,57).

La época de Hegel favoreció el despertar, la animación, el enriquecimiento del legado dialéctico, un bien particularmente móvil y que se transmite después de la partición.

Hegel mismo levanta una especie de historial de los filósofos, según fueran más o menos buenos dialécticos. Él condena a los filósofos muy poco o muy fragmentariamente, en verdad, muy inconscientemente dialécticos. Él recoge las mejores incitaciones y sigue los ejemplos más notables pues, como él lo dice, "la dialéctica no es nada nuevo en filosofía" (XI, 513). Él señala a sus precursores. Se conocen sus homenajes, quizás excesivos, a Heráclito (que no se le puede suponer ¡que anticipó el sistema hegeliano!), a la teología trinitaria, a Spinoza, a Diderot (que sin duda no surgió del idealismo, ¡al menos del tipo hegeliano!), a Kant (hostil al proyecto de ¡una exposición dialéctica del absoluto!). Ciertamente, Hegel no retomó por su cuenta este término, *dialéctica*, rico de toda una historia controvertida, sin saber lo que hacía; él desvió, para su beneficio, una línea de pensamiento, un impulso, un "soplo" y los atrajo a un manojo teórico donde sufrieron manipulaciones, un remodelaje, una flexibilización.

No hay mejor medio de desacreditar la dialéctica y sus enemigos lo saben bien, que encadenarla a un sistema, aunque fuera el de Hegel. Pues, entonces, ella tendrá la misma caducidad que el sistema.

Pero la dialéctica escapa a este destino. Ella sobrevive a las cosas y a los seres, a las instituciones y a las obras, a los dogmas y a las definiciones; ella es, precisamente, la ley diversificada de su aparición y de su desaparición, el análisis de las maneras de nacer y de morir, el itinerario de los tránsitos. Pues hay modos generales del devenir temporal y de la contradicción abstracta, que uno puede, incluso, intentar formalizar. Cuando todo muere, triunfa la muerte inmortal. Cuando todo se enfrenta consigo mismo, de la discordia deviene el acuerdo universal.

La dialéctica, como manera de pensar, consciente y metódica, se distingue del dogmatismo, de la abstracción absolutista, del formalismo limitado los que, por otra parte, no son sino sus momentos o sus fases. El no dialéctico es quien se establece para permanecer en una morada de etapa. Igualmente, él participa de la dialéctica sin quererlo ni saberlo; él representa el momento de la terquedad, de la dureza, del anquilosamiento o de la identidad indiferenciada.

Hegel describe, pues, dialécticos de diversas especies y de niveles jerarquizados.

Él pone en evidencia la dialéctica que contiene todo, el movimiento complejo y contrastado de toda realidad, la ley universal de la contradicción sin cesar renaciente y sin cesar resuelta. Además, él revela la dialéctica que sigue espontáneamente todo pensamiento humano, lo quiera éste o no y quienes se aferran a permanecer idénticos a ellos mismos, conocerán la partición y la nada. Pero, ciertamente, él exalta la dialéctica consciente y voluntaria, que él lleva a su más alto nivel de elaboración teórica y que permite comprender mejor los procesos efectivos que incluso permite comprenderlos, según su ambición, *absolutamente*.

Por tanto, él clasifica y articula diversas especies de un mismo género, diversas modalidades de una misma práctica, campos de aplicación variados en su naturaleza y en su extensión; él designa *una* dialéctica del amo y del criado y *la* dialéctica del absoluto.

Pero la diversidad de las presentaciones de la dialéctica en la historia de la filosofía, la enumeración de sus variedades conocidas,

la abundancia de sus diversificaciones, no excluyen la unidad de la dialéctica en su oposición a sus propias fases indebidamente privilegiadas y absolutizadas; no suprimen la posibilidad de su identificación. La exposición, incluso esquemática (y la dialéctica detesta el esquematismo) de lo que es la dialéctica, exigiría, para sí misma, todo un libro. Uno siempre se arriesga a desfigurarla al presentarla de manera sumaria. Al menos se puede intentar caracterizar algunos de sus aspectos. Entre ellos se distinguirá su oposición a la manera no dialéctica de pensar, oposición difícil de admitir de primera intención, ichocante!

La práctica voluntaria de la dialéctica presupone, en efecto, una crítica de la manera de pensar más apreciada ordinariamente, lo que se llama "el sentido común" y, en el mejor de los casos. una crítica del *status* tradicional de la lógica clásica. De manera más precisa, Hegel distingue esta forma de pensamiento y la denomina entendimiento (*Verstand*) y reservar,para la forma dialéctica de pensamiento,el nombre de razón (*Vernunft*). El entendimiento, en este sentido, puede desempeñar el papel de un auxiliar indispensable de la razón. En efecto, conviene subrayar esto que se desconoce con frecuencia, a saber, que incluso la crítica hegeliana del entendimiento y de la lógica clásica se muestra dialéctica y, por tanto, no dogmática. No se pretende tratar el entendimiento con sólo los procesos separadores y fijadores del entendimiento mismo; esto sería asegurarle la victoria. Pero la crítica racional muestra el carácter relativo, pasajero, momentáneo, parcial, de las operaciones del entendimiento y, por esto mismo, su validez relativa. Al mismo tiempo, al describir la disolución ineluctable de las definiciones, de las características, de las determinaciones efectuadas o presentadas por el entendimiento, ella socava las pretensiones absolutistas de éste, cuestiona la eternidad de sus obras, las absorbe y el entendimiento mismo, en el proceso racional universal, las eleva a una verdad más alta.

Sería, pues, un error, creer en un abandono, por parte de Hegel, de todas las reglas y de todos los procedimientos de la lógica clásica así como, por otra parte, de los métodos científicos continuamente renovados. Hegel de ninguna manera hace la apología de una especie de sentimentalismo anti-intelectualista, de un romanticismo

del conocimiento, incluso si llega, en ocasiones, a abandonarse por descuido al sentimiento. Él prefiere, ante esta mística, la misma condena que Goethe (XII, 51):

Ella desprecia el entendimiento y la ciencia.
Los dones supremos de los hombres ...
... Ella se ha entregado al diablo
y debe ir al abismo ...

Hegel no merece ser llamado ¡"el más grande irracionalista de todos los tiempos"! (Kroner) Él no rechaza el principio de identidad. Su dialéctica se sirve, evidentemente, de los principios lógicos tradicionales y, antes de incriminarlo acerca de esto, que se piense en su ¡admiración sin límites por Aristóteles! (XV, III, 499) Pero Hegel, siguiendo una empresa que Aristóteles había iniciado, intenta situar estas obligaciones de la reflexión y estas leyes del pensamiento justamente en un proceso en el que adquieran el *status*, la función y el resplandor de *momentos*. Hay contradicciones, pero se resuelven. Hay seres definidos pero, en tanto que finitos, ellos están destinados a terminar. Hay oposiciones, pero se las supera. Sin las clásicas "leyes del pensamiento" uno no discerniría ni seres, ni definiciones, ni oposiciones, ni contradicciones y, entonces, no sería posible la dialéctica. Pero "estas leyes del pensamiento son momentos singulares que desaparecen, cuya verdad es tan sólo la totalidad del movimiento pensante, es tan sólo el saber mismo". Hay que cuidarse de no "cosificarlos", de no fetichizarlos.

Mientras más se les observa con seriedad y rigor, mejor se les ve adelantarse, superarse a sí mismas; todo lo que permiten felizmente discernir y manipular útilmente, viene finalmente a disolverse, a fluidificarse,a volver al movimiento del proceso universal.

El interés principal del dialéctico va a los nacimientos y a las desapariciones, a las alteraciones y a los tránsitos, al continuo deslizamiento de los contrarios, el uno en el otro, a las síntesis originales, a la vida; es esto lo que desea comprender, de ello desea

obtener la reproducción intelectual fiel. En el idealismo, él piensa asimilar su propio pensamiento a ese todo ideal en movimiento.

Se puede, pues, definir un método dialéctico, en la medida en que el pensamiento individual no concuerda inmediatamente con la totalidad ideal y donde debe, pues, unírsele, no sin problemas. Se trata de adquirir y de practicar los procesos que el absoluto crea en su propia vida y en su propio desarrollo. El método que se impone el sujeto individual le permite acceder a un proceso absoluto que, antes de que se confunda con él, se presenta objetivamente, ante él, frente a él.

Simplificando, quizás injuriosamente, se puede decir que hay dialéctica en el pensamiento humano porque hay dialéctica en las cosas y que hay dialéctica en las cosas porque el pensamiento absoluto piensa dialécticamente. Toda dialéctica, para Hegel, reside en la Idea y esta devolución supone un monismo filosófico. El absoluto toma conciencia de sí en el hombre que él engloba, sin embargo, como un punto. Se sabe que Marx invirtió esta relación, pero aún será una relación interior a un monismo y Engels declarará que "la naturaleza toma conciencia de sí en el hombre ...".

La determinación de leyes, métodos, procedimiento de la dialéctica, no puede intentarse sino bajo esta condición, a saber, el hombre y precisamente el sabio o el teórico, es la conciencia de la totalidad a la que pertenece y de la que conoce una parcela tras haberla separado, momentánea y relativamente, del proceso global.

Cuando él estudia un objeto, el dialéctico sabe que ya ha efectuado, voluntariamente o no, una doble operación de abstracción, esto es, él mismo se ha soltado y separado activamente en tanto que ser vivo y pensante, él se ha autonomizado relativamente, se ha individualizado. Al presentarse así como sujeto (relativo), se ha opuesto, así, a los objetos que, entonces, considera en su relativa autonomía y su separación.

Cada ser y cada objeto aparece, pues,como un sistema o como un organismo, gozando de una independencia relativa pero un sistema subordinado a otros sistemas más amplios y controlado por ellos, en una jerarquía que crece hasta la totalidad. El dialéctico se esfuerza

por no olvidar jamás y, eventualmente, por restituir las conexiones, las interdependencias (*Zusammenhang*), las acciones recíprocas (*Wechselwirkung*), las contradicciones en la unidad del sistema subordinado por el que se interesa y por realizar el mismo esfuerzo para religar este todo subordinado a la totalidad universal. En el idealismo hegeliano, a la totalidad espiritual, al absoluto.

Esta actitud de espíritu no es indiferente o inasequible. Si es muy largo describirla e incluso extraer las primeras consecuencias y las principales enseñanzas, es fácil caracterizarla oponiéndola a lo que la contradice. Así, ella va al encuentro de una tendencia general del pensamiento filosófico y epistemológico de nuestro tiempo. Ella rechaza la absolutización actualmente, la moda, la separación, la ruptura, la fragmentación. Para ella, ciertamente, todo se separa y todo se fragmenta. Pero, también, todo se enlaza y se reúne. Las cosas finitas y las ideas limitadas, también los sistemas, pueden muy bien levantar la cabeza y creer que van a durar pero, como nos lo recuerda el poeta,

¡Todo vuelve a la tierra y retorna al juego!

Hegel murió mas su recuerdo sigue vivo, pero la dialéctica que lo llevaba prosigue su camino.

VI. La promoción de la historia

La finalidad de la filosofía de la historia es descubrir y analizar las condiciones de posibilidad de una comprensión racional de los sucesos humanos que se produjeron en el pasado. Numerosas tentativas se han hecho en este sentido, las de Bossuet y Vico, por ejemplo. Pero la filosofía de la historia de Hegel se presenta como un modelo del género, la realización más completa y la más audaz de este proyecto, en una perspectiva idealista (XXXI).

Lo que caracteriza la actitud de Hegel es la introducción del punto de vista histórico en el examen y el estudio de todas las cosas humanas. Por todas partes pone en evidencia una sucesión temporal irreversible de fenómenos y de sucesos, tanto en la vida política como

en el arte, la religión, la filosofía misma. En esto, Hegel muestra ser un hombre del siglo XIX (XXX).

Ciertamente, todos estos avances se injertan, según él, sobre una dialéctica intemporal del concepto, de donde todo proviene y a donde todo vuelve. Pero, por muy especulativo que quiera ser, el pensamiento de Hegel se abandona a la historicidad a partir de que ella persigue las expresiones del concepto en el tiempo y el espacio. Su concepción de la historicidad y de la historia, no puede mantenerse, tal cual, en nuestro tiempo, pero ella aún inspira nuestras maneras de ver la historia.

Todo el pensamiento de Hegel está dominado por el problema de la historia. Como adolescente, se interroga ya sobre el significado del devenir humano y sobre el valor del conocimiento que nosotros tomamos de ahí. En los últimos años de su vida aún responde a esta interrogante componiendo sus célebres *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, que se refieren esencialmente a la vida política, pero que también presentan, de manera más amplia, su manera de considerar la historia en general.

Las *Lecciones*, dadas en Berlín, no ofrecen una doctrina tan esclerosada como se ha pretendido en ocasiones y la filosofía de la historia ha permanecido como la parte más leída de su sistema, pues ella es relativamente fácil. Pero, al mismo tiempo, es la más criticada; se le reprocha, quizás muy severamente, de presentar de la historia una imagen fantástica, porque ella cede a la doble tentación de la sistematización excesiva y del idealismo absoluto.

Sin embargo, Hegel parte de una reflexión sobre lo concreto. Sus trabajos de juventud no dejan ninguna duda sobre esto. Pero, también las *Lecciones* finales observan primeramente la multiplicidad concreta y compleja de la que quieren dar cuenta racionalmente: "La tarea del filósofo es la de comprender lo que es".

Ahora bien, "lo que es", para Hegel, nacido en 1770, muerto en 1831, es la Revolución francesa y sus consecuencias, el Imperio napoleónico, la Liberación nacional prusiana, la Restauración. Hegel ha forjado su pensamiento en un periodo de aceleración de la historia

y ha querido aplicar al pasado completo, en ocasiones más lento en sus movimientos, las enseñanzas que ella le proporcionaba.

Con frecuencia insiste en señalar el hecho de que el primer cuadro que se ofrece al observador de la historia, es el de la diversidad y del cambio; un "barullo abigarrado", dice, bajo el cual y en el cual el filósofo se esfuerza por descubrir la calma y la claridad de las leyes, de los principios, de la razón, "Nosotros vemos un inmenso cuadro de sucesos y de acciones, un cuadro de formas de pueblos, de Estados, de individuos; formas infinitamente variadas y que se suceden sin tregua" (XIV, 53-4).

Pero "este delirio es también el reposo translúcido y simple" (IX, 109-10), pues si el caos y el delirio no fuesen solamente la apariencia de la esencia, sino la esencia misma, habría que renunciar a cualquier comprensión y a resignarse a no decir nada de ello. Toda tentativa de explicación supone que una lógica se oculta en la sucesión de los acontecimientos y que la historia no se reduce, en última instancia, a la rapsodia de absurdos que nos desconcierta inicialmente.

Esta lógica profunda no se opone simplemente, como su contraria, a una irracionalidad aparente que tendría el papel de opositora. Ella lleva estas mismas apariencias, ella se mezcla íntimamente en ellas; paradójicamente, ella se encarna en ellas.

¿Por qué no las discernimos de inmediato? ¿Por qué el espectáculo inmediato nos parece, en ocasiones, tan contrario a la razón? Es porque, sea lo que sea que pensemos de ellas, nosotros mismos no las consideramos racionalmente. Presionados por los móviles prácticos y limitados por nuestras condiciones individuales y colectivas de existencia y de pensamiento, nosotros examinamos los sucesos de una manera abstracta, es decir, exteriormente a ellos, aislándolos de la totalidad del curso del mundo del que surgen, separándolos los unos de los otros, fijándolos arbitrariamente y confiriéndoles una independencia ilusoria. Así se pueden estudiar, de una manera totalmente independiente, los hechos militares, los hechos políticos, las religiones, las artes. O bien, se puede intentar explicar un periodo histórico por sí mismo, separándolo absolutamente de lo que lo precedió y de lo que lo sigue. Los

procedimientos parciales e injustos son numerosos y variados; en lo esencial, todos llegan a dividir la totalidad real, a aislar y a fijar los elementos obtenidos.

Es éste un trabajo de entendimiento, útil, al menos provisionalmente, porque nos permite definir y manejar cómodamente los fenómenos en usos particulares. Pero los conceptos unilaterales, separados así por el entendimiento, tienen la tendencia a perseverar en su aislamiento, tras haber roto los lazos de la "interdependencia" universal. Ellos se eternizan. Les repugna volver a entrar en el proceso general. Entonces, nosotros somos las víctimas de nuestra obra intelectual; en lugar del proceso histórico real, viviente, unitario, nosotros no captamos sino fragmentos dispersos, relacionados los unos con los otros de manera contingente y las representaciones que nos dan son como dogmas congelados que esperan vanamente la ruina liberadora.

En cambio,la historia deja de asemejarse a una colección disparatada cuando restituimos los fenómenos a su conexión viviente, cuando llegamos a recapturar la totalidad histórica. Los hechos no nos parecen ya, entonces, simplemente yuxtapuestos o sucesivos, sino que apercibimos la continuidad de sus discontinuidades, el "lazo del lazo y del no-lazo", la universal "acción recíproca" en el seno del todo.

En adelante consideramos la historia como un *proceso*, un desarrollo que, tomando en cuenta una relativa estabilidad de las condiciones en las cuales se produce, constituye la esencia misma y se realiza sin que sus etapas ni sus modalidades provengan de causas externas.

La práctica de la dialéctica le permitió a Hegel justificar intelectualmente una de sus intuiciones más tenaces, que cada periodo histórico presenta un carácter específico y la extrema diversidad de los fenómenos que allí se descubren ofrece una coloración común (XV *bis*, 134).

A la cantidad de hechos objetivos en cada época la rige un "determinante absoluto", el Espíritu, que los dota de una unidad al subordinarlos.

Un periodo histórico se distingue por la supremacía de un pueblo, su "liderazgo". Este pueblo lo tiene ante los otros bajo todos los aspectos; así se define, por ejemplo, una época griega, una época romana, un Siglo de Luis XIV.

Ahora bien, lo que está en el origen de todas las obras y de todas las proezas de ese pueblo, es su espíritu, el espíritu de un pueblo, el espíritu nacional (*Volksgeist*; XIV, 86-7). No son los historiadores ni los filósofos los que posteriormente, construyen la idea abstracta de una época gracias al análisis de los episodios concretos, tal como lo piensan los realistas y los materialistas. Sino que, por el contrario, es el espíritu nacional, como realidad esencial el que, según Hegel, engendra, en última instancia, todas las instituciones e inspira todas las acciones que ilustraron esta época.

El carácter profundamente idealista de esta interpretación hegeliana de la historia, se acentúa más si se sueña que el espíritu nacional toma forma en un principio, por ejemplo, el principio de "la individualidad abstracta" que singulariza Roma (XIII, 215-6) o el de la "libertad abstracta" que anima la Revolución francesa (XIII, 339-40). Es el principio universal el que provoca la aparición y la multiplicación de las peripecias singulares.

Así pues, para cada época, ¡su principio de base! Los principios sucesivos difieren los unos de los otros, se oponen entre sí. Hegel intenta dar cuenta, en la situación cultural que es la suya, de la heterogeneidad de las secuencias históricas. La sustitución de un nuevo principio caduco, encarnado por un pueblo, por un nuevo principio, encarnado por otro pueblo, concluye una lucha ardiente entre los dos pueblos.

Hegel es un pensador particularmente sensible a la alteridad. Nadie antes que él había constatado de mejor manera la importancia de las rupturas entre los periodos históricos sucesivos, su disparidad y el cierre de cada una de ellas sobre sí, como un círculo, como una esfera. Los espíritus nacionales (los pueblos, las culturas) se suceden sin asemejarse e incluso contradiciéndose abruptamente los unos a los otros, de tal manera que cada uno de ellos se siente como *extranjero* con los otros. También el individuo que vive bajo la égida

del *espíritu de una época*, especificado en un *Volksgeist* singular, difícilmente comprende a los hombres de otros siglos o de otras naciones. Los modernos no descubren inmediatamente el sentido de las obras de arte griegas o medievales (XIV, 251). Ellos están obligados, para establecer el contacto afectivo o intelectual con ellas y asimilarlas, a cultivarse por mucho tiempo y, en ciertos aspectos, con mucho esfuerzo.

Hay,pues, una discontinuidad de las figuras sucesivas de la historia, de los cortes cualitativos entre ellas. Esta discontinuidad resplandece concretamente en las guerras y las revoluciones. Cuando un espíritu nuevo toma "el cetro del mundo", todo cambia, costumbres, instituciones, arte, religión, industria, derecho, filosofía. O, más bien, es el cambio mismo de todo esto, pues él no opera como un sujeto externo sobre un curso del mundo que sería, entonces, su objeto, sino que es el alma *inmanente* en todos los momentos y en la totalidad de este proceso y él le da su coloración específica a cada una de las etapas. (XIV, 109-11 y XV *bis*, 134).

El corte de la historia en periodos distintos no se reduce a un simple procedimiento de análisis y de conocimiento, él corresponde a una segmentación efectiva del pasado humano, al ritmo mismo del desarrollo, a la vez contradictorio y unitario, del espíritu.

Sin embargo, Hegel unió, a este sentimiento agudo de la discontinuidad, una conciencia muy clara de la continuidad del proceso histórico, continuidad sin la que no existiría ni el género humano ni su historia.

Los Espíritus nacionales se contradicen y se combaten, pero como los momentos de un proceso unitario y dinámico que envuelve su diversidad, el proceso del *Espíritu mundial.*

Cada *Espíritu nacional*, después de haberse desarrollado y realizado, conoce el destino de toda individualidad, perece. La totalidad de sus producciones y de sus formas objetivas se convierte, entonces en "la materia prima" (XIV, 54-5) de una nueva creación del Espíritu mundial, misma que se había formado en la experiencia de esta individualidad nacional.

Esta elaboración no consiste en una simple revisión de las imágenes que el Espíritu mundial se daría de sí mismo. Es una operación efectiva, una obra: el Espíritu pone en obra, de nuevo, cada una de sus producciones anteriores, se da al trabajo de "elaborarla".

Desde tal perspectiva, los aspectos de la historia, por diferentes que puedan parecer los unos de los otros, tan opuestos como realmente sean los unos de los otros, permanecen, sin embargo, en conexión, todo se toca. Cada fenómeno histórico se constituye como entidad relativamente independiente, dotada de una eficacia propia, sometida a un destino singular, esto es, su diferencia la individualiza. Pero, por una parte, a cada esfera de la vida diferenciada la engloba una esfera superior y, por otra parte, esta esfera superior no es más que la totalidad de las esferas subordinadas.

La historia no tiene sujeto exterior a ella misma, pero en ella se explicita una estructura dialéctica.Hegel no se resiste a la tentación idealista de "realizar" frecuentemente esta estructura implícita, invocando un *logos* originario e incluso recurriendo a las representaciones tradicionales de la religión, "La historia es el desarrollo de Dios en un elemento determinado" (XIII, 346).

Sin embargo, a pesar de esta opción metafísica fundamental, la descripción que él da del proceso histórico lo conduce a distinguir ahí, más o menos claramente, lo que nosotros podríamos llamar, en un lenguaje diferente al suyo, una base y superestructuras.

Conforme a una tendencia realista que también se afirma muy fuertemente en él, Hegel le niega todo valor a un Espíritu despojado de objetividad. El Espíritu tiene necesidad de la cosas y, además, él no podría conducirse ante ellas únicamente como un sujeto; él es, él vive, él se mueve en ellas.

Hegel detesta los sueños de un ideal separado de lo real, exiliado en un imaginario *más allá* no hay *más allá*, evaporado en un "deber ser" jamás realizado (XIII, 38-9). Sin duda, *la base* es el espíritu "determinante absoluto", pero ella es inmanente a las formas objetivas que ella reviste sucesivamente. Es aún decir muy poco que

ella se encarna allí; ella no es otra cosa que la organización de la serie de estas etapas concretas.

También las estructuras objetivas, que participan del espíritu, no carecen ni de consistencia ni de eficacia propias. Al constituirse en esferas distintas, ellas tienden a preservarse en el ser y, cuando sopla un espíritu nuevo, ellas le oponen una resistencia bajo la forma de supervivencias caducas y, sin embargo,raras.

Así se desarrolla un proceso coherente en el cual se diferencian instancias específicas capaces de entrar en conflicto las unas con las otras, lo que condiciona una verdadera vida política, con sus coincidencias y sus conflictos, su aspecto dramático.

No se pueden disimular las diferencias, las desigualdades en el desarrollo de las diversas instancias de la totalidad social. Ellas explican el ritmo sincopado del progreso histórico, las fallas y las rupturas que se le notan, los efectos negativos y parcialmente destructores que son el resultado de la actividad creadora del espíritu, representada en la historia por el trabajo productor de los hombres. El pasado nos lega ruinas difícilmente explicables (XXVI, 83-113).

El pogreso general no cesa a pesar de los desechos. La actividad humana retoma, en lo esencial, sus propias obras pasadas y las lleva, cada vez más, a un nivel más alto de valor y de eficacia. Así se efectúa una espiritualización progresiva de la naturaleza, una extensión continua del poder de los hombres sobre ella, al igual que una continua liberación del hombre. Éste incrementa sin cesar su libertad ante la naturaleza exterior, ante su propia naturaleza y ante esta segunda naturaleza, superior, que él mismo crea sin saberlo, la naturaleza social y cultural (XII, 195-6 y nota 6).

Esta libertad social, última, se expresa objetivamente en el Estado. En las diversas formas de éste, el hombre se contempla y se realiza cada vez más lúcidamente como ser libre. En efecto, él es ciertamente libre "en sí" y como por definición, pero no se hace libre efectiva y conscientemente, "para sí", sino gracias a un progreso en la conciencia de la libertad que se profundiza en un desarrollo por *grados*, donde cada grado, a la vez, se "interioriza" y se retoma en el

grado siguiente. Esta retoma histórica es una superación (*Aufhebung*), viéndose el superado suprimido por lo que lo supera, pero también conservado bajo otra forma y elevado, "En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso pero, en el Espíritu, cada cambio es un progreso" (XIV, 54-5 y 92-3).

Una progresión activa semejante, ¿alcanza una terminación temporal de la historia? Las respuestas de Hegel a esta pregunta no parecen evitar todo equívoco y ellas han hecho nacer muchas controversias. Metafísicamente, todo está siempre acabado. Además, el Espíritu se presenta todo entero en cada uno de los grados del desarrollo; el Espíritu es la actividad creadora, omnipresente, que suscita y niega cada uno de sus momentos, Saturno que devora a sus propios hijos.

En cuanto a la acción temporal de este Espíritu, parece bien que Hegel no le asigne término. La historia se refiere a un pasado siempre acabado cuando se la observa, pero Hegel deja abierto un futuro del que nada podemos decir sino por comparación negativa con el pasado. A este título, al ser las situaciones y las obras siempre nuevas, no hay verdaderas "lecciones de la historia" (XIV, 35-6); las condiciones en las que los hombres tienen que inventar su vida están siempre inéditas. Muy reticente ante toda tentativa de previsión, a pesar de todo, Hegel se arriesga a considerar, por una parte, a principios del siglo XIX, en una carta, que el futuro terreno privilegiado de la historia será Rusia (XVIII, II, 260) y, por otra parte, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, que también lo será América (XIII, 71-2).

Hegel afirma la presencia y la acción de la Idea por doquier. Pero él no esquiva las dificultades que implica esta tesis. No se atiene a la presentación de algunas ilustraciones singulares y excepcionales. Critica lo que se podría llamar "el ejemplarismo" histórico. También, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* aportan, más bien, una *Historia filosófica mundial*, ellas pretenden retrazar, en lo esencial, todo el pasado del género humano.

Esta exhaustividad obedece a múltiples intenciones. La principal es que no hay que omitir, en la narración histórica, ningún segmento

de alguna importancia, pues entonces se podría suponer que oculta sucesos incompatibles con la tesis general; la Razón no debe dejar escapar ninguno de sus momentos, ella consiste en su totalidad.

Hegel bosqueja, pues, un inmenso fresco del pasado. Es innegable que, en ocasiones, los prejuicios del filósofo se transparentan. Pero se necesita esforzarse para dejar hablar a los hechos mismos , sin imponerles, *a priori*, la tiranía de la Idea. A causa de ésta se produce en las *Lecciones* una tal irrupción de estos hechos, acogidos como tales, que se ha podido denunciar, no sin algún exceso, el "positivismo" histórico de Hegel.

Este momento positivista reposa sobre la misma doctrina hegeliana.

La Idea realiza su destino sin operar mágicamente. Ella no alcanza sus fines sino por mediación de causas eficientes; la acción espontánea de los hombres, individuales, limitados, egoístas, se convierte dialécticamente, en una obra universal. La Idea, en ocasiones, parece no ser, a los ojos de Hegel, sino la ley íntima de esta conversión y no, hablando con propiedad, un "sujeto absoluto" de ese proceso, en el sentido ordinario de ese término.

E incluso Hegel no deja de registrar los obstáculos accidentales que impiden esta conversión y frenan o desvían el curso normal de la historia. Él describe la larga e incierta lucha de los hombres en contra de la naturaleza, con sus incidentes y sus fracasos.

*

*   *

Quizás este camino de la historia conduce con mayor comodidad al pensamiento profundo de Hegel, incluso si éste renuncia, en última instancia, a su pasión histórica para refugiarse o exaltarse en la contemplación. En todo caso, no hay duda, esta filosofía dialéctica e histórica ha conocido, en las doctrinas de sus sucesores, un

desarrollo, igualmente dialéctico e histórico que, según opiniones poco opuestas dialécticamente, ¡la traicionan o la realizan!

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Hegel

Obras principales de Hegel citadas en este opúsculo (Bibliografía más detallada en: (XXI, 61-65).

I. — *Les orbites des planètes* (Dissertation de 1801), trad. par F. De Gandt, Paris, Vrin, 1979.

II. — *La vie de Jésus*, trad. par D. D. Rosca, Paris, Gamber, 1982.

III. — *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. par Jacques Martin, Paris, Vrin, 1948.

IV. — *Premières publications*, trad. par M. Mery, Gap, Ophrys, 1964.

V. — *La Constitution de l'Allemagne*, trad. par M. Jacob, Paris, Champ libre, 1974.

VI. — *La première philosophie de l'esprit*, trad. par G. Planty-Bonjour, Paris, puf, 1969.

VII. — *Logique et métaphysique*, trad. par D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

VIII. — *Phénoménologie de l'esprit* (2 vol.), trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939-1941.

IX. — Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, Edition *bilingue*, Paris, Aubier, 1966.

X. — *Science de la logique* (t. I (1 et 2) et II), trad. par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, 1976 et 1981.

XI. — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I : *La logique*, et t. III : *La philosophie de l'esprit*, trad. et présentées par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970 et 1988.

XII. — *Principes de la philosophie du droit*, trad. par R. Derathe, Paris, Vrin, 1975.

XIII. — *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963.

XIV. — *La raison dans l'histoire* (*Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire*), trad. par K. Papaioannou, Paris, 1965, « Le monde en 10/18 ».

XV. — *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. par P. Garniron (6 vol. parus), Paris, Vrin, 1971-1985.

XV *bis*. — *Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954.

XVI. — *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970-1971.

XVII. — *Leçons sur l'esthétique* (4 vol.), trad. par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944.

XVIII. — *Correspondance* (3 vol.), trad. par J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962-1967.

XIX. — *Histoire de la philosophie*, t. III (en allemand), éditée par H. Glockner, Stuttgart, 1965.

XX. — *Philosophie de la religion* (en allemand), éditée par K.-H. Ilting, Naples, Bibliopolis, 1978.

B) Obras sobre Hegel

Algunos estudios introductorios o poco especializados, listados en el orden aproximadamente creciente de su dificultad de lectura (Indicaciones bibliográficas más detalladas en XXI, 118 - 119; XXXI, 461-73; XXXV, 584-90).

XXI. — J. D'Hondt, *Hegel, sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris, PUF, 2e éd., 1975.

XXII. — J. D'Hondt, *Hegel en son temps (1818-1831)*, Paris, Ed. Sociales, 1968.

XXIII. — F. Châtelet, *Hegel*, Paris, Seuil, 1968.

XXIV. — R. Vancourt, *La pensée religieuse de Hegel*, Paris, PUF, 2e éd., 1971.
H. Rondet, *Hégélianisme et christianisme*, Paris, Lethielleux, 1965.

XXV. — B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.

XXVI. — J. D'Hondt, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de Hegel*, Paris, PUF, 1968, 2e éd., 1986.

XXVII. — E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 3e éd., 1970.

XXVIII. — M. Régnier, Hegel, in *Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, t. II, pp. 858-892.

XXIX. — J. D'Hondt, *De Hegel à Marx*, Paris, PUF, 1972.

XXX. — F. Châtelet, *Histoire de la Philosophie*, t. V, Paris, Hachette, 1973.

XXXI. — J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966, 2e éd., 1987.

XXXII. — J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 2e éd., 1968.

XXXIII. — R. Garaudy, *Dieu est mort, Etude sur Hegel*, Paris, PUF, 1962.

XXXIV. — C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964.

XXXV. — J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, rééd., Paris, Aubier, 1967.

XXXVI. — E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique*, Paris, Plon, 1968.

XXXVII. — T. Litt, *Hegel, essai d'un renouvellement critique*, Paris, Denoël, 1973.

XXXVIII. — B. Bourgeois, *Présentation* de *l'Encyclopédie des Sciences philosophiques de Hegel*, t. I : *La Logique*, Paris, Vrin, 1970.

XXXIX. — B. Rousset, Introduction à Hegel, *Le Savoir absolu*, Paris, Aubier, 1977.

XL. — G. Planty-Bonjour, *Hegel et la pensée philosophique en Russie*, La Haye, Nijhoff, 1974.

XLI. — *Science et dialectique chez Hegel et Marx* (ouvrage collectif), Paris, CNRS, 1980.

XLII. — J. D'Hondt, *L'idéologie de la rupture*, Paris, PUF, 1978.

XLIII. — D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

XLIV. — D. Souche-Dagues, *Logique et politique hégéliennes*, Paris, Vrin, 1983.

C) Estudios profundos y especializados

Se encontrará la lista exhaustiva en Hegel, Bibliography-Bibliographie (por Kurt Steinhauer), Munich, Nueva York, Londres, París, Edición K.G. Saur, 1980 (12 000 títulos).

Para las publicaciones posteriores se podrá consultar:

Bibliographie de la philosophie que publica anualmente, a partir de 1937, el Institut international de Philosophie (Paris, Vrin edit.).

Répertoire bibliographique de la philosophie, que publica anualmente, a partir de 1934, el Institut supérieur de Philosophie de la Universidad católica de Louvain-la- Neuve.

TABLA DE MATERIAS

LISTA DE TÍTULOS PUBLICADOS

001	La Religión Griega	Fernand Robert.
002	Heidegger	Alain Boutot.
003	Historia del Judaísmo	André Chouraqui.
004	El Budismo	Henri Arvon.
005	La Predestinación	Francis Ferrier.
006	La Escuela de Francfort	Paul-Laurent Assoun.
007	Historia del Catolicismo	J.B.Duroselle.
008	Karl Popper	Jean Baudoin.
009	Schopenhauer	Edouad Sans.
010	Nietzche	Jean Granier.
011	El Suicidio	Pierre Moron.
012	El Estrés	Jean-Benjamin Stora.
013	La Agresión	Gabriel Moser.
014	H. de las Relaciones Sexuales	André Morali-Daninos.
015	El Impresionismo	Maurice Sérullaz.
016	La Relajación	Robert Durand Filloux.
017	Las Perversiones Sexuales	Gérard Bonnet.
018	Hipnosis y Sugestión	León Chertok.
019	La Voluntad	Claude Prévost
020	La Política	Nicolas Tenzer.
021	La Personalidad	Jean-Claude Filloux
022	Historia del Arte	Xavier Barral I Altet.
023	El Medio Ambiente	Jacques Vernier
024	La Ecología Humana	Georges Olivier.
025	Hegel y el Hegelianismo	Jacques D'Hondt.
026	La Vida Sexual	Maurie-Joséphe Chopin
027	La Moral	Angèle Kremer-Marietti.
028	Teoría de la Literatura	S. Santerres- Sarkany.
029	Las Pasiones	Jérome-Antoine Rony.
030	El Derecho Romano	Michel Villey.
031	La Comunicación	Sfez Lucien.
032	Manuscritos del Mar Muerto	E.M. Laperrousaz.
033	Proceso de Jesús	Jean Imbert.
034	La Obesidad	Jackes Decourt.
035	La Violencia	Yves Michaud.

Una visión siempre viva, moderna y accesible de la cultura, es la característica de los libros de la colección francesa **Que Sais-je?**

Fundada hace medio siglo, por **Presses Universitaires de France** (Editoriales Universitarias de Francia) sus publicaciones llegaron en junio de 2005 a 6,600 títulos, con un tiraje de 120 millones de ejemplares, traducidos a 40 idiomas. De cada título se imprimieron 30,000 ejemplares en promedio.

Los autores son maestros universitarios reconocidos como autoridades en el tema. Las reediciones están todas actualizadas con los nuevos enfoques e ideas modernos; con frecuencia son reescritas por autores jóvenes, puestos al día.

Los lemas de esta colección enciclopédica son: **"Orientación del Pensamiento de la Modernidad". "Todo lo que no sabes y deseas saber pronto. Está en ¿Qué se?"** que coincide con los propósitos de Publicaciones Cruz O, S.A., la que ha traducido para los lectores de habla española los últimos títulos aparecidos en Francia, los cuales tienden a esclarecer los hechos e ideas que están cambiando nuestras vidas.



PUBLICACIONES CRUZ. O., S.A.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

